

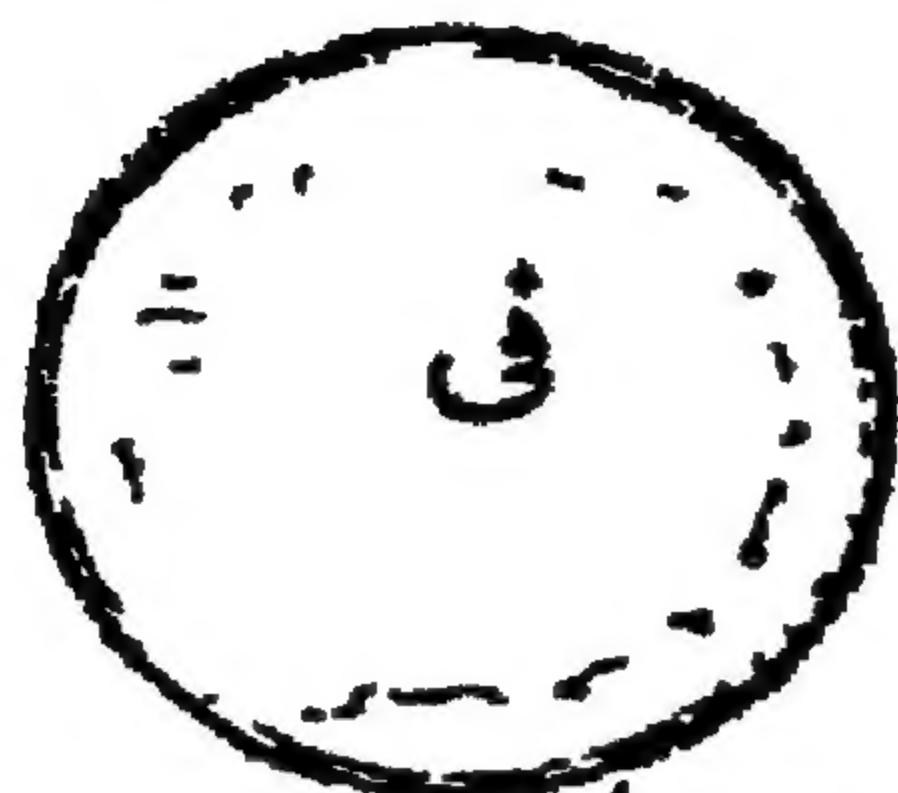
۲۱۸۲ کتابخانه صفی کار میرزا ابوالحسن
اصف ۳۵
۲۲۵۳

تاریخ هند نام کتاب
کتاب الامیرین فی اصول الدین
من کتاب
نمبر کتاب فوق ۱۴۰

9/10/09
SIA

لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا

كتاب الاربعين



اصول الدين

للعامة الامام فخر الملة والدين محمد بن عمر

الرازي رحمه الله تعالى المتوفى

سنة ست وستائة

من الهجرة



الطبعة الاولى

مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ببلدة

حيدرآباد الدكن حرسها الله تعالى

عن البلايا والفتن

في سنة ١٣٥٣ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

قال الامام حجة الاسلام نحر الدين (١) محمد بن عمر الرازي برد الله مضجعه
اللهم انفعنا بما علمتنا وعلما ما ينفعنا سبحانه المتفرد في قيوميته بوجوب الازلية
والبقاء المتوحد في ديمومية الوهيته بامتناع التغير والقناء ، المتعالي بجلال هويته
صمدية عن التركيب من الابعاض (٢) والاجزاء ، المنزه بسموسر مدية عن
مشاكلة الاشياء ومماثلة الاشياء والعالم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء ، المحسن الذي لا تنقطع موائده (٣) كرمه عن عبيده في
طوري السراء والضراء وحاتي الشدة والرخاء ، الجليل الذي غرقت في بحار
جلاله غايات عقول العقلاء ، العظيم الذي تضاءلت في سرادقات كماله نهايات
علوم العلماء ، الكريم الذي تجاوزت انواع آلائه ونعمائه عن التحديد والاحصاء
الحكيم الذي تحيرت في كيفية حكمته في خلفه اصغر ذرة من ذرات مبدعاته
ومكوناته الباب الالباء ، وحكمة الحكماء -

احمده على ما اعطى (٤) من انعماء ، فرغ (٥) من البلاء ، واشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له شهادة أتوسل بها الى رحمته يوم اللقاء في دار البقاء ، واشهد
ان محمدا عبده ورسوله خاتم الانبياء ، وسيد الاصفياء والاتقياء صلى الله عليه وعلى

(١) مص - - ابو عبد الله محمد (٢) ر - الابعاد (٣) مص - - مواد (٤) ر -

يعطى (٥) مص - ودفع عني البلاء

آله واصحابه وسلم نسلياً كثيراً -

أما بعد - فإن الله تعالى لما وفقني حتى صنف في أكثر العاوم الدينية والمباحث
اليقينية كتباً شتملة (١) على تقرير الدلائل والبيانات ، والاجوبة عن الشكوك
والشبهات ، أردت أن اكتب هذا الكتاب لأجل أكبر اولادى واعزهم
على عهد رزقه الله الوصول الى اسرار المعالم الحكيمة والحكيمة والاطلاع على
حقائق المباحث العقلية والمقلية واشرح فيه المسائل الالهية وابنه على الغواض
العقلية ليكون هذا الكتاب دستوراً يرجع في المضايق اليه ويعول عليه وسميه
(بالأربعين في اصول الدين) والله سبحانه وتعالى يوفقنا للصدق والصواب
ويعصون عقولنا عن الزغ والارتياح وبالله التوفيق -

(المسئلة الاولى)

في حدوث العالم

اعلم انا اذا ادعينا ان العالم محدث فلا بد وأن نعلم ان العالم ماهو وأن المحدث ماهو
وان نعرف ماذا هب الناس في هذه المسئلة حتى بمكننا ان نشرع بعد ذلك في
تقرير الدلائل فلا محذور وجب علينا قبل الخوض في تقرير الدلائل تقديم ثلاث
مقدمات -

المقدمة الاولى في حقيقة العالم - قال المتكلمون العالم كل موجود سوى الله
تعالى وتحقيق الكلام في هذا الباب ان نقول الموجود على قسمين وذلك لان
الموجود اما ان يكون من حيث هو هو غير قابل للعدم البتة واما ان يكون من
حيث هو هو قابلاً للعدم فالموجود الذي تكون حقيقته من حيث هي هي
غير قابلة للعدم البتة فهو المسمى بواجب الوجود لذاته وهو الله سبحانه
وتعالى واما الموجود الذي تكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو
المسمى بممكن الوجود لذاته وهو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة اقسام المتحيز

كتاب الأربعين

والحال في المتحيز والذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز -

اما القسم الاول وهو المتحيز فاعلم ان المراد من المتحيز الذي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه ههنا او هناك -

واذا عرفت حقيقة المتحيز فنقول المتحيز اما ان يكون قابلا للقسمة واما ان لا يكون فالمتحيز الذي يكون قابلا للقسمة هو المسمى بالجسم فعلى هذا الجسم ما يكون مؤلفا من جزئين فصاعدا والمعتزلة يقولون الجسم هو الذي يكون طويلا عريضا عميقا واثقل (١) الجسم انما يحصل من ثمانية اجزاء وهذا النزاع لغوى لاعقلي واما المتحيز الذي لا يكون منقسما فهو المسمى بالجوهر الفرد والاس قد اختلفوا في اثباته وسندكر هذه المسئلة على الاستقصاء ان شاء الله تعالى -

واما الاسم التلاني من اقسام الممكن وهو الذي يكون حالا في المتحيز وتفسير الحلول هو ان الشئين اذا اخصص احدهما بالآخر فقد يكونان بحيث تكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الآخر مثل كون الماء في الكوز فان ذات الماء مبائة لذات الكوز في الاشارة الحسية الا انها متماسان بسطحيهما وقد يكونان بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا وهو مثل كون اللون في المتلون فان اللون ليس له ذات مبائة عن ذات (٢) المتلون في الاشارة الحسية بل الاشارة الى اللون نفس الاشارة الى المتلون -

اذا عرفت هذا فنقول الشئان اذا اخصص احدهما بالآخر على القسم الثاني ثم يكون احدهما محتاجا في وجوده الى الآخر ويكون الآخر غنيا في وجوده عن الاول يسمى المحتاج حالا والغني محلا فان الجسم غني في وجوده عن اللون واللون محتج في وجوده الى الجسم فلا جرم قلنا ان اللون حال في الجسم والجسم محل اللون -

اذا عرفت معنى الحلول فنقول بكل ما كان حالا في المتحيز فذلك الحال يسمى بالعرض ثم نقول العرض قسمان احدهما الذي يمكن قيامه بغير الحى والثاني الذي

(١) د - اقول (٢) د - لذات

لا يمكن

كتاب الأربعين

لا يمكن قيامه بغير الحى ويندرج تحت كل واحد من هذين القسمين انواع كثيرة لا يمكن استقصاء القول فيها فى هذا المختصر -

ويجب ان تعلم ان احد انواع المعرض الذى يمكن قيامه بغير الحى الاكوان والكون عبارة عن حصول الجوهر فى الحيز ويندرج تحت الكون اربعة اشياء الحركة وهى عبارة عن الحصول فى حيز بعد ان كان فى حيز آخر والسكون وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد فى حيز واحد اكثر من زمان واحد والاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيزين فى حيزين بحيث لا يمكن ان يتوسط بينهما ثالث والافتراق وهو عبارة عن حصول المتحيزين فى حيزين يمكن ان يتوسط بينهما ثالث -

واعلم ان المشهور عند جمهور المتأخرين ان حصول الجوهر فى الحيز صفة معللة بمعنى قائم فى الجوهر وذلك المعنى يوجب كونه حاصلًا فى ذلك الحيز ثم انهم سمو حصول الجوهر فى الحيز بالكائنية وسموا المعنى الموجب للكائنية بالكون وقالوا هذا الكون علة للكائنية -

وهذا القول عندنا باطل (١) وذلك لان المعنى الذى يوجب حصول الجوهر فى حيز معين اما ان يتوقف صحة قيامه بالجوهر على كون ذلك الجوهر حاصلًا فى ذلك الحيز واما ان لا يتوقف عليه والاول باطل لانا اذا علمنا حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز بذلك المعنى كان حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز محتاجا الى قيام ذلك المعنى به وقيام ذلك المعنى به يكون محتاجا الى حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز فيلزم الدور وهو محال -

وانما ايضا باطل لان على هذا التقدير يجوز حصول ذلك المعنى عند ما لا يكون ذلك الجوهر حاصلًا فى ذلك الحيز وذلك يقتضى جواز حصول العلة منفكة عن معلولها وهو محال فتعين ان تعليل الكائنية بالمعنى يفضى الى احد هذين الباطلين - والدليل عليه اننا بما ان كون العرض قائما بالجوهر معناه حصول ذلك العرض فى

(١) هذه الجملة الى - والدليل عليه - ليست فى محض -

ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه فلو كان حصول الجوهر في ذلك الحيز مملا بمعنى قائم به لكان حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز تبعا لقيام ذلك المعنى به من حيث ان المعلول تبع للعلل ^{فيلزم} فيلزم كون كل واحد منهما تبعا للآخر وهو محال ولقائل (١) ان يقول ان عنيت بالتوقف آخر الموقف عليه لا يلزم - وهذه الحجة فيها بحث -

القسم الثالث من اقسام الممكنات - الشيء الذي لا يكون متحيزا ولا يكون قائما بالمتحيز فاعلم ان جمهور الفلاسفة يشبّون هذا القسم وجمهور المتكلمين ^يمكرونه واقوى دلائل المكربين ان قالوا لو حصل وجود سوى الله تعالى بهذه الصفة لكان ذلك الموجود مساويا لذات الله تعالى في انه ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ولو حصلت المساواة في هذه الصفة لحصلت المساواة في تمام الماهية ^{فيعبر} ولو حصلت المساواة في تمام الماهية لزم القول بانه اما يكون الواجب ممكنا او يكون الممكن واجبا وكل ذلك محال -

واعلم ان هذه الحجة ضعيفة وذلك لان الاستواء في كونه ايسر بمتحيز ولا حال في المتحيز استواء في مفهوم سلب ^{سلب} والاستواء في السلوب لا يوجب الاستواء في الماهية لان كل ماهيتين مختلفتين فلا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنها واذا بطلت هذه المقدمة سقطت هذه الحجة - ^{ببر}

بل تقول - الاستواء في الصفات الثبوتية لا يوجب الاستواء في الماهية لان المختلفين لا بد وأن يتشارك في كون كل واحد منهما مخالفا للآخر والضدان لا بد وان يتشارك في كون كل واحد منهما ضدا للآخر -

واذا عرفت ما قلناه طهر انه لا يلزم من اثبات حدوث الاجسام والاعراض حدوث كل ما سوى الله تعالى وقد كان الاولون والآخرين من المتكلمين يكتفون في هذا المطلوب بهذا القدر وبالله التوفيق -

المقدمة الثانية في حقيقة المحدث وفيه بحثان غامضان -

البحث الاول - اعلم ان العبارات وان كثرت في تفسير المحدث الا ان حاصلها

يرجع الى نوعين من التعريف احدهما ان المحدث هو الذى يكون مسبوقا بعدم
والثاني ان المحدث هو الذى يكون مسبوقا بالغير فللغلا سفة على كل واحدة من
هاتين العبارتين أشكال (١) اما العبارة الاولى فقالوا التقدم والسبق واقبلية الى
غيرها من العبارات له خمسة اقسام اولها تقدم العلة على المعلول كتقدم المضيء على
الضوء وهذا التقدم ليس بالزمان لان جرم الشمس لم ينفك قط عن النور فههنا
التقدم بالزمان منفي مع ان العقل يقضى بان النور من الشمس وان الشمس
ليست من النور وايضا العقل يقضى بان حركة الخاتم متفرعة على حركة الاصبع
وليست حركة الاصبع متفرعة على حركة الخاتم فهذا الترتيب مما يشهد العقل بآبوته
ولا يمكن ان يكون ذلك الترتيب بالزمان وذلك لان سطح الاصبع اذا كان
مماسا لسطح الخاتم فاذا تحرك جسم الاصبع الى ذلك الجانب ففى عين ذلك الزمان
لابد وان يتحرك الخاتم اذ لوبقى جسم الخاتم فى ذلك الحيز لزم تداخل الجسمين
وهو محال فهذا مما يقضى العقل بان لحركة الاصبع تقدما على حركة الخاتم وقضى بان
ذلك التقدم يمتنع ان يكون بالزمان فاذا حصل ههنا نوع من التقدم سوى التقدم
بالزمان فحق سميناه بالتقدم بالعلية - ١

والقسم الثاني من اقسام التقدم ما نسميه بالتقدم بالذات ومثاله ان ماهية الاثنين
مفتقرة الى حصول الواحد فاما حصول الواحد فهو غنى عن حصول الاثنين
والفرق بين هذا القسم وبين القسم الاول ان ههنا المتقدم ليس علة لوجود المتأخر
وفى القسم الاول كان المتقدم علة للمتأخر -

والقسم الثالث التقدم بالشرف والفضيلة كتقدم ابي بكر على عمر رضى الله عنهما -
والقسم الرابع التقدم بالرتبة إما بالرتبة الحسية كتقدم الامام على المأموم وبالرتبة
العقلية كتقدم الجنس على النوع اذا جعلنا المبدأ هو الجنس الاعلى -

والقسم الخامس التقدم بالزمان وحاصله ان فى الماضى كل ما كان ابعد عن الآن
كان متقدما على ما هو الاقرب الى الآن وفى المستقبل على العكس من ذلك ومثاله
تقدم الاب على الابن وحقيقة هذا التقدم ترجع الى انه كان قد حصل زمان حصل

كتاب الأربعين

٨

فيه الاب ثم انقضى ذلك الزمان وحصل بعده زمان آخر حصل فيه الابن فاذا
التقدم الزماني لا يعقل حصوله الا عند حصول الزمان -

واذا تلخصت هذه المقدمة فعند ذلك قالت الفلاسفة ما المراد من قولكم عدم
العالم متقدم على وجوده لاجاز ان يكون المراد منه التقدم بالعلية والتأثير لان
العدم لا يكون علة للوجود ولان العلة يجب ان تكون ^{حاصلة} مع المعلول فلو كان
عدم العالم علة لوجوده لزم ان يحصل عدمه ووجوده معا وهذا محال -

واما ان كان المراد منه التقدم بالذات فهذا متفق عليه وذلك لان العالم ممكن لذاته
والممكن لذاته يستحق لذاته ان لا يستحق الوجود وصيرورته مستحقا للوجود
انما يكون من غيره وما بالذات قبل ما بالغير فاذا عدمه قبل وجوده قبلية بالذات
بالاتفاق ولا جاز ان يكون المراد منه التقدم بالشرف ولا بالمكان وهو ظاهر بقي
ان يكون تقدم عدمه على وجوده تقدما بالزمان. ولكننا بينا ان التقدم بالزمان
لا يتقرر الا عند حصول الزمان فلو كان عدم العالم متقدما على وجوده بالزمان
تقدما من الازل الى الابد لزم ان يكون الزمان موجودا من الازل الى الابد
اكن الزمان من اواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم فيلزم من تفسير المحدث
بما ذكرتم القول بقدم الزمان والحركة والجسم وذلك تقيض مطلوبكم وضد
غرضكم فثبت ان القول بتفسير كون العالم محدثا بما ذكرتم يقتضي ثبوته الى
تفيه فوجب ان يكون هذا التفسير باطلا -

واما التفسير الثاني وهو ان يقال المحدث ما يكون مسبوقا بالغير فنقول اما ان
يكون المراد بهذا السبق السابق بالعلية فذلك متفق عليه لان مذهبنا ان العالم ممكن
لذاته واجب لوجوب علته (١) لكن هذا لا يقتضي ان يكون للحوادث ^{بداية} بداية لانه
لا يمتنع في العقل دوام المعلول بدوام علته وان كان المراد بهذا السبق هو السابق
بالذات او بالشرف فهو ايضا متفق عليه واما السابق بالمكان فهو منفي بالاتفاق ^{البيان}
وعلى تقدير ثبوته فذلك لا يوجب ان يكون للحوادث ^{بداية} بداية اذ لا يمتنع في
بداية العقول وجود موجود فوق العالم ويكونان موجودين ازلا وابدا فلم

كتاب الأربعين ٩

يبقى ههنا الا ان يُفسّر ذلك السبق بالسبق الزماني وهذا محال وبتقدير الصحة فهو متناقض -

اما انه محال فلوجهين احدهما انه يلزم منه كون الله تعالى زمانيا وذلك محال واما ثانياً فيلزم منه كون الزمان زمانيا وذلك ايضا محال واما بتقدير الصحة فهو متناقض وذلك لانه اذا كان الله تعالى متقدما على العالم تقدما لا اول له وذلك التقدم تقدم زماني لزم اثبات زمان لا اول له وحيث يعود الكلام الى انه يلزم قدم الزمان والحركة والجسم فهذا تمام تقرير هذا الاشكال -
والجواب اننا ثبت نوعا آخر من التقدم وراء هذه الاقسام الخمسة التي ذكرتموها والدليل عليه اننا بيداهة العقل نعلم ان الامس متقدم على اليوم فقول تقدم الامس على اليوم ليس تقدما بالعلية وذلك لان المتقدم بالعلية يوجد مع المتأخر^١ بالمعلوية (١) والامس واليوم لا يوجدان معا البتة وايضا ان اجزاء الزمان متشابهة فيمتنع ان يكون بعضها علة للبعض - »

وبهذا الطريق ظهر انه ليس تقدما بالذات ولا بالشرف ولا بالمكان وايضا لا يمكن ان يكون ذلك التقدم تقدما بالزمان والآن لم ان يكون ذلك الزمان حاصلا في زمان آخر ثم يعود الكلام في ذلك الزمان كما في الاول فيفضي الى ان تحصل ازمنة لانهاية لها دفعة واحدة ويكون كل واحد منها طرفا للآخر وذلك محال لان مجموع تلك الازمنة التي لانهاية لها يكون امسها متقدما على يومها فيلزم افتقار ذلك المجموع الى زمان آخر يحيط به وذلك محال لان الزمان المحيط بذلك المجموع يجب ان يكون خارجا عنه لان الطرف مغاثر للطرف ويجب ان لا يكون خارجا عنه لان مجموع الازمنة لا بد وان يدخل فيه كل واحد من آحاد الازمنة فيلزم ان يكون ذلك الزمان خارجا عن ذلك المجموع وغير خارج عنه وهو محال ثبت ان تقدم الامس على اليوم تقدم خارج عن الاقسام الخمسة التي ذكرتموها فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم على هذا الوجه وحيث

في قول الاشكال المذكور - ١

البحث الثاني في تفسير المحدث - وهو ان صحة حدوث الحوادث اما ان تكون لها بداية اولاً تكون والقسم الاول باطل لوجوده احدها انه لو كان للصحة اول لما كانت الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ واذا لم تكن الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ فالخاصل قبل ذلك المبدأ اما الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي فان كان الاول كان القول بقدم العالم للزم وان كان الثاني فالعالم قبل ذلك المبدأ كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكماً لذاته وهذا محال لان الامور الذاتية لا تنقلب الـبـتة ولو جوزنا ذلك فحيث لا يبقى الوثوق بحكم العقل في جواز الجائزات وجوب الواجبات وامتناع الممتنعات ولعل سائر الممتنعات لذواتها تنقلب واجبة لذواتها او جائزة لذواتها او بالضد وكل ذلك باطل -

فثانيها وهو اننا لو قلنا بانه كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكناً فحدث ذلك الا مكان اما ان يكون لامراً او لا لامراً فان كان لامراً فحدث ذلك الامكان يكون ممكماً لذاته والكلام في الامكان الثاني كما في الاول فيلزم التسلسل وان كان لا لامراً فقد جوزنا ان ما كان ممتنعاً لذاته انقلب ممكماً لذاته لا لامراً والامكان للممكن واجب فحصل ذلك الامكان كان ممتنعاً لذاته قبل ذلك المبدأ ثم صار واجباً لذاته واذا جاز ذلك فلم لا يجوز في وجود المحدثات ان يقال انه كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب واجباً لذاته وحيث يلزم نفي الصانع وهو محال -

وثالثها ان حدوث ذلك الامكان اما ان يـقـل انه كان موقوفاً على حدوث امر ما بان يوجد شيء بعد عدمه او بان يـعـدم شيء بعد وجوده او لم يكن موقوفاً على ذلك فان كان الاول كان الكلام في اختصاص ذلك لوقت بحدوث ذلك الامر كما في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثاني لم يكن اختصاص حدوث ذلك الامكان بذلك الوقت اولى من اختصاصه بسائر الاوقات -

فتثبت بهذه الوجود انه لا يمكن ان يقال ان اصبحت حدوث الحوادث بداية وكذلك القول في بيان انه لا بداية اصبحت تاثير المؤثر في احداث المحدثات واذا ثبت ذلك كان

كان كون العالم موجودا في الازل غير ممتنع وكذلك ايضا يكون تأثير المؤثر في وجود العالم اذ لا غير ممتنع واذا ثبت هذا كان القول بانه يمتنع كون العالم ازليا ويمتنع تأثر قدرة الله تعالى في ايجاد العالم في الازل جمعا بين الحكم بحصول الامتناع في الازل وبحصول الجواز في الازل وذلك جمع بين القیضين وهو محال وهذا تمام الاشكال -

والجواب عنه انه لا يلزم من قولنا انه لا بداية لصحة حدوث الحوادث ان يحكم بجواز كون العالم ازليا والدليل عليه انا اذا اخذنا هذا الحادث المعين بشرط كونه مسبوقا بالغير (١) سبقا زمانيا فهذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط اما ان تكون لصحة حدوثه بداية واما ان لا تكون له بداية والاول باطل لجميع الدلائل الى ذكرتموها فبقي انه لا بداية لصحة حدوث هذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط ثم انا لم قطعنا امتناع كون هذا الحادث ازليا لان الازل عبارة عن عدم المسبوقية بالغير وهذا الحادث مأخوذ بشرط كونه مسبوقا بالغير والجمع بينهما محال فثبت ان القول بانه لا مبدءا لصحة حدوث الحوادث لا يقتضي القول بجواز كون ذلك الشيء ازليا -

المقدمة الثالثة في شرح مذاهب الناس في هذه المسئلة -

المذاهب الممكنة في هذه المسئلة لا يزيد على خمسة لانه اما ان يقال الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها او يقال انها قديمة بذواتها وصفاتها او يقال انها قديمة بذواتها وصفاتها او يقال انها قديمة بصفتها محدثة بذواتها او يتوقف في كل واحد من هذه الاقسام -

اما الاحتمال الاول - وهو القول بان هذه الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها فهو قول الاكثرين من ارباب الملل وهم المسلمون واليهود والنصارى والمجوس واما الاحتمال الثاني - وهو القول بان الاجسام قديمة بذواتها وصفاتها وهو قول بعض الفلاسفة وتفصيل مذاهبيهم ان الاجسام الملكية قديمة بذواتها وقديمة بصفتها المعينة لآركاتها فان كل واحدة من حركاتها مسبقة بحركة اخرى لا الى

بداية واما الاجسام العنصرية فان هيولاها قديمة واما صورها واعراضها فكل واحد منها مسبق بانحر لا الى بداية وهذا مذهب ارسطاطاليس واتباعه من المتقدمين والمتأخرين -

واما الاحتمال الثالث - وهوان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفتها فهذا قول اكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس ثم هؤلاء فريقان الفريق الاول الذين قالوا الذوات القديمة كانت اجساما وهؤلاء منهم من قال اصل الاشياء هو التراب وكون العناصر الثلاثة الباقية عنه بالتلطف -

ومنهم من عكس وقال اصل الاشياء هو النار وكون العناصر الثلاثة الباقية عنها بالتكاثف -

ومنهم (١) من قال اصل الاشياء هو الهواء وكون العنصر اللطيف عنه بالتلطف وكون العنصرين الكثيفين عنه بالتكاثف -

ومنهم من قال اصل الاشياء هو البخار وكون العنصرين اللطيفين عنه بالتلطف وكون العنصرين الكثيفين عنه بالتكاثف -

ومنهم من قال اصل الاشياء هو الماء ثم ان الماء تحرك فاوجعت حركته سخونة فتصاعد على وجه الماء من تلك السخونة زبد وارتفع منه دخان فتكونت الارض من ذلك الزبد والسما من ذلك الدخان -

ومنهم من قال اصل العالم اجزاء جسمانية كرية صلبة ولما كانت اجزاء الحلاء متشابهة لم يكن بقاء كل واحد من تلك الاجزاء في حيز معين من ذلك الحلاء اولى من حصواه في حيز آخر فلا جرم وجب فيها ان تكون متحركة من الازل الى الابد ثم اتفق لتلك الاجزاء ان تصادمت على شكل خاص قما نعت بسب حركاتها المتداخلة فتكونت السماوات بهذا الطريق ثم انها لما استدارت وكان باطنها مملوءا من الاجسام عرض لما كان في غاية القرب من السموات ان تسخن جدا وهو النار وعرض لما كان في غاية البعد من السموات ان تكاثف وبرد جدا وهو الارض والذي كان قريبا من النار هو الهواء والذي كان ابعد منه هو الماء

لان الهواء الطيف واسخن من الماء تم اختلطت هذه العناصر الاربعة بسبب
حركات الاجرام الفلكية وتولدت المركبات من المعادن والنبات والحيوان -
المريق اناسى الذين قالوا الذوات القديمة ما كانت اجساما وهؤلاء ثلث
طوائف -

الطائفة الاولى الذين قالوا الاجسام مركبة من الهولى والصورة فالهولى
كانت قديمة وكانت حالية عن الجسم ثم حدثت الصورة الجسمية فيها فحدثت
الاجسام -

الطائفة الثانية الذين قالوا العالم انما توالد من امتزاج النور بالظلمة واما الانوار
والظلمات فانها قديمة وهذا قول التنوية -

الطائفة الثالثة الذين قالوا اصل الاجسام الوحدات وذلك لان الوحدة اذا كانت
مجردة عن الوضع والاشارة كانت مجرد وحدات واذا كانت الوحدة مشارة
الها صارت نقطة فاذا تركبت نقطتان صار خطا واذا تركب خطان صار سطحا
واذا تركب سطحان صار جسما فاصل الاجسام الوحدات وهى امور قديمة قائمة
بذواتها فهذا شرح هذه الاقوال على الاختصار -

الاحتمال الرابع ان يقال العالم قديم الصفات محدث الذات وهذا معام البطلان
بالبداهة فلا جرم لم يقل به قائل -

الاحتمال الخامس التوقف فى هذه الاقسام وعدم القطع بواحد منها وهو قول
جاينوس وهذا آخر الكلام فى شرح هذه المقدمات التى يجب تقديمها على
الشروع فى البراهين -

البرهان الاول - فى انبات حدوث الاجسام وهوانا نقول الاجسام او كانت ازلية
لكانت فى الارل اذ ان تكون متحركة او ساكنة والفسان باطلان فالقول بكونها
ازلية باطل فنفترق فى تقرير هذا البرهان الى انبات مقدمات ثلاث -

المقدمة الاولى فى اقامة الدليل على الحصر - فقول الدليل عليه ان كل ما كان
منعزلا فلا بد وان يكون مختصا بجزء معين والمراد منه انه لا بد وان يكون بحيث

يصح ان يشار اليه بانه ههنا او هناك -

اذنا عرفت هذا فنقول انه في الازل اما ان يكون باقيا في حيز واحد ولا يكون كذلك بل يكون منتقلا من حيز الى حيز والاول هو الساكن والثاني هو المتحرك فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا -

المقدمة الثانية - في اقامة الدلالة على انه يمتنع كون الاجسام في الازل متحركة وتدل عليه وجوه -

الاول ان الحركة ماهيتها وحقيقتها انها انتقال من حالة الى حالة والانتقال من حالة الى حالة لا بد وان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فاذا حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقة تقتضى المسبوقية بالغير وحقيقة الازل من حيث انها هذه الحقيقة تنا في المسبوقية بالغير فوجب ان يكون الجمع بين الحركة والازل محالا مممتعا لذاته -

البرهان الثاني - انا اذا فرضنا ان كل دورة من دورات الفلك كانت مسبوقة بدورة اخرى لا الى اول فيثبت ان يكون كل واحدة من تلك الدورات مسبوقة بعدم لا اول له فتكون العدمات باسرها مجتمعة في الازل وانما الترتيب في الوجودات لا في العدمات فاذا جميع العدمات السابقة على كل واحدة من هذه الوجودات كانت مجتمعة في الازل فاما ان يحصل مع مجموع تلك العدمات الحاصلة في الازل شيء من الوجودات او لم يحصل والاول باطل والالزم ان يكون السابق مقارنا للسبوق وهو محال واذا بطل القسم الاول تعين القسم الثاني وهو انه لم يحصل في الازل شيء من الوجودات وذلك يقتضى ان يكون المجموع الموجودات بداية واول وهو المطلوب -

البرهان الثالث - وهو انه اما ان يقال حصل في الازل شيء من هذه الحركات او لم يحصل فان لم يحصل في الازل شيء من هذه الحركات والحوادث وجب ان تكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية واول وهو المطلوب وان يحصل في الازل شيء من هذه الحركات فتلك الحركة الحاصلة في الازل ان

لم تكن

لم تكن مسبقة بغيرها كانت تلك الحركة اول الحركات وهو المطلوب وان كانت مسبقة بغيرها لزم ان يكون الازل مسبوقا بغيره وهو محال -

البرهان الرابع - ان في مدة دورة واحدة من ادوار زحل تتحرك الشمس ثلثين دورة فاذا عدد دورات زحل تكون اقل من دورات الشمس وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه فاذا عدد دوراته متناه فلحركة زحل بداية واذا كان كذلك وجب ان يكون ايضا لجميع الحركات بداية لان ضعف المتناهي مرارا متناهية يكون متناهيها -

البرهان الخامس - اذا فرضنا الحوادث الماضية من اليوم الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل جملة اخرى فلا شك ان الجملة الاولى ازيد من الجملة الثانية بما بين زمان الطوفان الى هذا اليوم فاذا طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة حتى يقابل كل فرد من افراد احدي الجملتين بمماثله في المرتبة من الجملة الاخرى فان لم تنقص الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهولا مع غيره وهذا محال وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف كانت متناهية من ذلك الطرف وكانت متناهية من جانب الازل والزائد زاد عليها بمقدار متناه والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيها فلكل متناه في جانب الازل -

البرهان السادس - لو كانت الادوار الماضية غير متناهية لكان حدوث اليوم موقوفا على انقضاء ما لانهاية له وانقضاء ما لانهاية له محال فيلزم ان يكون حدوث اليوم موقوفا على شرط محال والموقوف على الشرط المحال لا يوجد فكان يلزم ان لا يوجد اليوم وحيث وجد علمنا ان الامور المنقضية قبل هذا اليوم متناهية فثبت بهذه البراهين ان القول بكون الاجسام متحركة في الازل محال -

المقدمة الثالثة - في بيان انه يمتنع كون الاجسام ساكنة في الازل واعلم انا نحتاج في هذا المقام الى اقامة الدلالة على ان السكون امر وجودي والفلاسفة يزعمون انه عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك وانما افتقرنا الى اثبات هذه

المقدمة لان دليلنا على ان السكون يمتنع ان يكون ازليا هو ان تقول لو كان السكون ازليا لما جاز زواله وقد جاز زواله فوجب ان لا يكون ازليا ولو كان السكون امرا عديما لما صح هذا الكلام لان زوال العدم في الازل جائز بالاتفاق اذ لو لم يمتنع ذلك لبطل القول بحدوث العالم فان للسائل ان يقول لو كان العالم محدثا لكان عدمه ازليا ولو كان عدمه ازليا لما زال بسبب ^{طريق} الوجود وحيث وجد العالم علمنا ان عدم العالم ما كان ازليا فان لم يكن عدمه ازليا كان وجوده ازليا فكان العالم قديما ثبت انه لا يمكننا ان نقول كل ما كان ازيا امتنع زواله بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالامور الوجودية فيقال كل ما كان موجودا في الازل امتنع زواله فاذا كان كذلك فحينئذ نفتقر الى ابيات كون السكون امرا وجوديا حتى يستقيم الكلام - ١١ -

فاذا عرفت ذلك فنقول الدليل على ان السكون امر وجودي انا نرى الجسم الواحد يصير ساكنا بعد ان كان متحركا وبالعكس فتبدل هاتين الحالتين مع بقاء الذات في الحالتين يقتضى كون احدي هاتين الحالتين امرا وجوديا واذا ثبت ذلك لزم كون كل واحد منهما امرا وجوديا وذلك لان الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في نفس ذلك الحيز والحركة والسكون متساويان في تمام الماهية اما الاختلاف بينهما في كون الحركة مسبوبة بحالة اخرى وكون السكون ليس كذلك وكون الشيء مسبوقا بغيره وصف عرضي والاصاف العرضية لا تقدر في اتحاد الماهية فثبت ان الحركة والسكون متساويان في تمام الماهية والحقيقة فاذا كان احدهما وصفا ثبوتيا لزم كون الآخر ثبوتيا قطعاً فثبت بما ذكرنا ان السكون وصف ثبوتي -

واذا قامت الحجة على صحة هذه المقدمة فلنرجع الى المطلوب فنقول لو كان السكون ازليا لامتنع زواله ولا يمتنع زواله فوجب ان لا يكون ازليا بيان الشرطية انه بتقدير ان يكون ازليا فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا

لذاته ظهوره يجب ان لا يزول اصلا وان كان ممكنا لذاته فاللؤثر فيه اما ان يكون فاعلا
 بالاختيار او موجبا بالذات والاول محال لان الفاعل (١) بالاختيار انما يفعل بواسطة
 القصد والاختيار والقصد الى تكوين الشيء لا يتحقق الا عند عدمه او حال حدوثه
 وعلى التقديرين فكل ما يقع بالفاعل المختار كان محدثا والقديم لا يكون محدثا فيمتنع
 ان يكون المؤثر في وجود القديم فاعلا مختارا فثبت انه لو كان له مؤثر لكان
 ذلك المؤثر لا بد وان يكون موجبا بالذات نعم ذلك الموجب ان كان ممكنا عاد
 الكلام فيه وان كان واجبا فان لم يتوقف تأثيره في وجود ذلك القديم على
 شرط اصلا لزم من وجوب وجود تلك العلة وجوب وجود المعلول فيلزم
 امتناع العدم على ذلك القديم وان توقف تأثيره على شرط فذلك الشرط لا بد
 وان يكون المؤثر فيه موجبا بالذات واجبا بالذات والاعاد المحال المذكور وحيث
 يلزم من امتناع التغير على العلة وعلى شرط العلة امتناع التغير على المعلول فثبت
 بما ذكرنا ان كل ما كان موجودا في الازل فانه يمتنع زواله واما قلنا ان الزوال على
 السكون جائز وذلك لان كل متحيز فانه يمكن حروجه عن حيزه وبتقدير حروجه
 عن حيزه فانه يبطل ذلك السكون -»

بيان المقام الاول من وجهين - الاول ان كل متحيز يفرض فانه إما ان يكون
 مركبا او بسيطا فان كان مركبا فانه لا بد وان يحصل فيه بسائط فاذا اخذنا بسيطا
 واحدا من تلك البسائط فلا شك انه يفرض فيه جانبان وطبيعة كل واحد من
 ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الآخر والالكان ذلك الجزء مركبا وقد
 فرضناه بسيطا هذا خلف وان كانت طبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية
 لطبيعة الجانب الآخر وكل شيئين متساويين وجب ان يصح على كل واحد منهما
 ما يصح على الآخر فاذا الجانب الذي يلاقيه او يحاذيه يمينه يصح ان يلاقيه
 او يحاذيه يساره ولا يمكن ذلك الا اذا انقلب في حيزه حتى يصير يمينه يسارا او يساره
 يمينه فثبت ان كل جزء يفرض فانه يصح عايه الحركة واذا تحرك فقد بطل ذلك
 السكون لانه لا معنى للسكون الا ذلك الحصول وادابطل ذلك الحصول فقد

بطل ذلك السكون -

الوجه الثاني - انا نكتفى (١) هنا بالزام الجسم وذلك لان الاجسام عندهم اما فلكية او عنصرية اما الفلكيات فانها عندهم متحركة على سبيل الوجوب واما العنصريات فكل واحد من اجزائها جاز الحركة وعلى كلا التقديرين ثبت ان زوال السكون جائز فثبت بما ذكرنا ان السكون لو كان ازليا لما جاز زواله و ثبت انه يجوز زواله فيلزم ان لا يكون السكون ازليا ولما ثبت انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل ساكنا ويمتنع ان يكون في الازل متحركا و ثبت انه لو كان ازليا لكان اما ساكنا واما متحركا ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون ازليا وهو المطلوب فهذا تمام هذا القول في تحرير هذا الدليل وبالله التوفيق -

فان قيل لانسلم ان الجسم لو كان ازليا لكان اما متحركا واما ساكنا قوله والدليل عليه وهو ان كل جسم فانه لا بد وان يكون حاصل في حيز واذا كان كذلك فان بقي مستقرا فيه فهو الساكن وان لم يبق مستقرا فيه فهو المتحرك -

قلنا - هذا التقسيم بناء على قولكم ان كل جسم فانه لا بد وان يكون حاصل في الحيز فما المراد من الحيز الذي جعلته طرفا للجسم وتقريره ان المسمى بالحيز اما ان يكون معدوما او موجودا فان كان معدوما كان نفيا محضا وعدما صرفا والقول بكون الجسم حاصل في العدم المحض والنفي الصرف غير معقول واما ان كان المسمى بالحيز امرا موجودا فذلك الموجود اما ان لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية او يمكن فان لم يمكن استحالة حصول الجسم فيه لان الجسم الموجود يجب ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فاذا كان المسمى بالحيز موجودا يمتنع ان يشار اليه اشارة حسية كان القول بجعل الحيز طرفا للجسم جمعا بين المقيضين وهو محال واما ان كان المسمى بالحيز امرا يشار اليه اشارة حسية فكونه كذلك اما ان يكون بالاستقلال او بالتبعية فان كان بالاستقلال كان المسمى بالحيز جسما فالقول بكون الجسم حاصل في الحيز يرجع حاصله الى كون الجسم حاصل في الجسم ثم المراد من هذه الظرفية ان كان هو الحاصل كان ذلك قولنا بتداخل الاجسام

وهو محال وان كان المراد منه هو المماسه لزم ان يكون كل جسم مموس جسم آخر
وذلك يوجب القول بوجودها جسام لانهاية لها وانتم تنكرون ذلك واما ان كان
المسمى بالحيز امرا مشارا اليه اشارة حسية على سبيل التبعية فذلك هو العرض
فيرجع حاصل قولنا الجسم في الحيز أن الجسم حاصل في العرض الا ان ذلك ايضا
باطل من وجهين -

احدهما ان العرض حاصل في الجسم فلو كان الجسم حاصل في العرض لزم الدور
والثاني انكم تقولون الجسم انتقل من هذا الحيز الى حيز آخر فلو كان المراد من الحيز
هو العرض لزم ان يكون المراد من قولنا انتقل الجسم من حيز الى حيز هو انه انتقل
الجسم من عرض الى عرض وكل ذلك محال فثبت ان القول بكون الجسم حاصل
في الحيز امر باطل محال فكان التقسيم الذي فرعتموه عليه اولي بالاستحالة والفساد
ثم انا نترك الاستدلال على فساد هذا المذهب ونطالبهم بتفسير الحيز وبتفسير كون
الجسم مظهر للحيز فان بمجرد المطالبة بهذا التفسير يصعب الكلام على المستدل
لا يقال الحيز له تفسير ان احدهما ما اتفق عليه جمهور المتكلمين وهو انه ليس امرا
وجوديا بل هو امر يفرضه الذهن ويقدره العقل ويحكم بكون الجسم حاصل
فيه والثاني ما ذكره قدماء الفلاسفة وهم القائلون بان المكان هو البعد وهو
بمجرد الطول والعرض والعمق الذي لا يكون حالا في مادة والجسم عبارة عن
الطول والعرض والعمق مع المادة فاذا حصل الجسم في المكان فالمعنى انه نفذ بعد
الجسم في ذلك البعد المجرد عن المادة المسمى بالمكان قالوا والذي يدل على وجود
هذا البعد المسمى بالمكان وجوه -

احدها انه لا شك ان بين طرفي الطاس مقدار من البعد فالطاس المملوء من الماء
اذا قدرنا ان الماء خرج منه ولم يدخل الهواء فيه فمع هذا الفرض لا بد وان يبقى
بين طرفي الطاس مقدار من البعد والامتداد وذلك البعد قد فرضناه خاليا عن
الاجسام فثبت ان المكان هو البعد -

وثانيها انا لو قدرنا حجرا واقفا في ماء جار فاشيء الساكن لا معنى لسكونه الا انه

بقي في مكانه أكثر من زمان واحد ولا يمكن أن يكون المكان مفسرا بالسطح المحيط لأن المساء إذا كان جاريا على ذلك البحر لم يبق ذلك البحر ملاقيا لسطح واحد ازمنة كثيرة فلو كان المكان عبارة عن السطح لوجب أن لا يكون ذلك البحر واقفا ولما دلت المشاهدة على أنه واقف ساكن علمنا أنه لا بد وأن يكون المكان أمرا آخر مغايرا للسطح المحيط وما ذاك إلا ذلك البعد الذي نفذ بعد الجسم الواقع فيه -

وثالثها أن كل أحد يعلم بالضرورة أن بين طرفي الآنية مقدارا من البعد وذلك المقدار من البعد ليس هو الجسم والالزم القول بكون العالم ملاء وذلك محال والالكانت الحركة ممتنعة على الأجسام ثبت أن البعد المفترض بين طرفي الآنية ليس بجسم ولا شك أن الجسم ينفذ فيه وينطبق بعده عليه فثبت أن المكان بعد -

لأننا نقول - أما التفسير الأول فهو باطل قطعا وذلك لأن المسمى بالخارج إما أن لا يكون له وجود في الخارج وإما أن يكون له وجود في الخارج فإن لم يكن له وجود في الخارج امتنع أن يكون الجسم الموجود في الخارج حاصلا فيه لأن ما لا يكون موجودا في الخارج امتنع حصول الجسم فيه في الخارج وإما أن كان له وجود في الخارج فحيث يرجع التقسيم المذكور بهما -

وأما التفسير الثاني وهو أن القول بأن المكان عبارة عن البعد المجرد فنقول هذا باطل قطعا ويدل عليه وجوه ثلاثة -

أحدها أن طبيعة البعد إما أن تكون قابلة للحركة وإما أن لا تكون قابلة لها فإن كانت قابلة للحركة فإذا كان المكان هو بعدا كانت الحركة على المكان جائزة لكن الحركة إنما تكون من مكان إلى مكان فيلزم أن يكون للمكان مكان آخر ويلزم التسلسل وهو محال وإن لم تكن قابلة للحركة فالبعد القائم بالجسم لا يكون قابلا للحركة فإذا الجسم قارنه ما يمنع من الحركة فوجب أن لا تصح الحركة على الجسم وذلك محال -

لا يقال - لم يجوز بأن يقال كون البعد قابلا للحركة مشروط بكون البعد حالا

فى المادة فاذا كان مجردا كان شرط صحة الحركة زائلا فكانت صحة الحركة غير حاصلة -

لانا نقول - المادة اما ان يكون لها فى حقيقة ذاتها وخصوصية ماهيتها بعد وامتداد واما ان لا يكون فان كان لها فى حقيقة ذاتها بعد وامتداد فتكون المادة لذاتها لالصفة مغايرة لها ممتدة فى الجهات وعلى هذا التقدير يمتنع كون الامتداد امرا حالا فى المادة وان لم يكن للمادة فى خصوصية ذاتها بعد وامتداد كلنت الحركة على مثل هذا الشئ ممتنعة لذاتها واذا كان كذلك امتنع ان يكون ذلك شرطا فى صحة الحركة على البعد والامتداد -

والوجه الثانى - فى بيان انه يمتنع كون المكان بعدا ان البعد ان كان من حيث انه هو وغنيا عن المادة امتنع حلوله فى المادة فكان يجب ان لا يحل البعد فى المادة اصلا وان كان مفتقرا الى المادة امتنع كونه مجردا عن المادة -

الوجه الثالث - هو ان المكان لو كان عبارة عن البعد والتممكن له بعد آخر فيلزم منه تداخل البعدين وهو محال او لا فلانه يقتضى الجمع بين المثليين وهو محال واما ثانيا فلان البعدين طرفى الاناء اذا كان ذراعا واحدا فلو كان هناك بعدا ان احدهما بعد المكان والثانى بعد المتمكن لزم القول بكون الذراع الواحد ذراعين وذلك محال فثبت بهذه الوجوه فساد القول بان المكان هو البعد -

سلمنا ان القول بالحيز معقول فلم قلتم ان الجسم لا بد وان يكون اما ساكنا فى الحيز واما متحركا -

بيانه - ان المتحرك هو الذى حصل فى الحيز بعد ان كان فى حيز آخر والساكن هو الذى حصل فى الحيز بعد ان كان فى نفس ذلك الحيز فاذا كونه ساكنا متحركا ، شروط بكونه موجودا قيل ذلك فاذا الجسم فى اول زمان حدوثه يجب ان لا يكون ساكنا ولا متحركا واذا ثبت هذا بطل قولكم انه لا واسطة بين كون الجسم ساكنا او متحركا سلمنا ان الجسم لو كان ازليا لكان اما ان يكون ساكنا واما ان يكون ، متحركا فلم قلتم انه يمتنع كون الجسم فى الازل متحركا والدلائل

الستة التي عوالم عليها في بيان امتناع كون الجسم متحركاً في الازل فهي بأسرها معارضة بوجه واحد وهو ان وجود الحركة وتأثير المؤثر في ايجاد الحركة في الازل اما ان يكون ممتنعاً لمعيته ولذاته واما ان لا يكون ممتنعاً لذاته فان كان ممتنعاً لذاته وجب ان لا يزول ذلك الامتناع قط لان ما بالذات لا يزول فوجب ان لا توجد الحركة اصلاً واما ان كان وجود الحركة الازلية وايجاد الحركة في الازل ليس ممتنعاً لذاته فاما ان يكون ممتنعاً لغيره او لا يكون كذلك (١) فان كان ممتنعاً لغيره فذلك المانع ان كان واجباً لذاته امتنع زواله وكان يجب امتناع زوال ذلك الامتناع وان كان واجباً ايضاً لغيره كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل واما ان كان وجود الحركة الازلية غير ممتنع لذاتها ولا لغيرها امتنع الحكم عليها بالامتناع ودلائكم عليها تقضى بالامتناع فكانت باطلة -

لا يقال - المانع من حصول الحركة هو تحقق مسمى الازل لان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازل ينا في المسبوقية بالغير فالجمع بينهما محال -

لانا نقول - مسمى الازل حيث ثبت وتحقق ان كان واجب الثبوت لذاته امتنع زواله قط فكان يجب ان لا يزول ذلك الامتناع ابداً وان لم يكن واجب الثبوت لذاته كان ثبوته لاجل شيء آخر والكلام في ذلك الثاني كما في الاول ولا يتسلسل بل ينتهي بالآخرة الى واجب الوجود لذاته وحينئذ يلزم من امتناع زوال الواجب لذاته امتناع زوال مسمى الازل ويلزم من امتناع زواله ان لا يزول قط امتناع حدوث الحركة فلما كان ذلك باطلا علمنا ان الحركة لا يمتنع حصولها في الازل -

سلمنا ان الجسم يمتنع ان يكون متحركاً في الازل فلم لا يجوز ان يكون ساكناً - قوله لان السكون امر ثبوتي والثابت الازلي يمتنع زواله قلنا لانسلم ان السكون امر ثبوتي -

(١) في - ر - عبارة زائدة وهي - فان كان وجود الحركة الازلية وايجاد الحركة في الازل ليس ممتنعاً لغيره او لا يكون كذلك - وهي مكررة بما قبلها -

قوله الدليل عليه ان الجسم يتحرك بعد ان كان ساكنا وبالعكس وذلك يوجب كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا -

قلنا - لانسلم ان تبدل احدى الحالتين بالآخرى يوجب كون احدى الحالتين ثبوتية والذي يدل عليه وجوه احدها - ان الحوادث عندكم ممتعة الحدوث في الازل ثم انقلبت جائزة الحدوث فيما لا يزال فهبنا تبدل الامتناع بالصحة مع انه لا يصح (١) ان يكون الامتناع امرا ثبوتيا وتكون الصحة امرا ثبوتيا -

اما ان الامتناع لا يكون امرا ثبوتيا فلان الامتناع لو كان امرا ثبوتيا لكان الموصوف به ثبوتيا فيلزم ان يكون ممتنع الثبوت ثابتا وهو محال واما ان الامتناع لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا فذلك لانه لو كان امرا ثبوتيا لامتنع كونه واجبا لذاته بل يكون ممكنا لذاته فيكون امكانه زائدا عليه ويلزم التسلسل -

الوجه الثاني - في بيان ان تبدل احدى الحالتين بالآخرى لا يقتضي كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا ولا تجدد امر في المحل وذلك لان قبل حصول الحادث المعين لا يصدق ان الله تعالى عالم بمحصله في هذا الوقت لانه لو صدق عليه انه عالم بمحصله في ذلك الوقت مع انه غير حاصل في ذلك الوقت لكان ذلك جهلا وهو على الله تعالى محال ثم انه اذا حصل ذلك الحادث فانه يصدق على الله تعالى انه عالم بمحصله في ذلك الوقت فاذا صدق على الله تعالى انه ما كان عالما بمحصله في ذلك الوقت ثم صار عالما بمحصله في ذلك الوقت فلما تقتضي صدق هذه القضية حدوث امر ونجدد وصف لزم حدوث شيء في ذات الله وذلك عندكم محال -

الوجه الثالث - ان الجسم قبل حدوث العرض المعين فيه ما كان محلا لذلك العرض ثم اذا حصل ذلك العرض فقد صار محلا لذلك العرض فيلزم ان يكون كونه محلا لذلك العرض عرضا آخرا ثم انه على هذا التقدير يصير محلا لذلك العرض الاخر بعد انه ما كان كذلك فيلزم ان يكون كونه محلا لتلك المحلية عرضا آخر ويلزم التسلسل -

لا يقال انه لا معنى لكونه محلا لذلك العرض وكون ذلك العرض حالا لا مجرد

حصول ذلك العرض فيه -

لانا نقول ليس كون الجسم محلا لذلك العرض وكون ذلك العرض حالا في ذلك، الجسم هو نفس ذلك العرض وذاته لانه يمكن العلم بذات ذلك العرض وذات ذلك الجسم مع الشك في كون ذلك العرض حالا في ذلك الجسم وكون ذلك الجسم محلا لذلك العرض والمعلوم مغاثر لما ليس بمعلوم فعلمنا ان المحلية والحالية صفتان، مغاثرتان لذات ذلك العرض ولذات ذلك الجسم -

سلمنا ان صدق قولنا لم يكن ثم كان - يقتضى كون احدى الخاتين امر اثبوتيا فلم لا يجوز ان تكون الحركة امرا اثبوتيا وان يكون السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك -

قوله - الحركة والسكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول في الحيز ولا تفاوت، بينهما الا في وصف عرضي -

قلنا - لانسلم ان الحركة عبارة عن الحصول في الحيز الثاني والدليل عليه انه متى حصل في الحيز الثاني فقد انقطعت الحركة وانتهت ونهاية الشيء لا تكون نفس ذلك الشيء بل الحركة عبارة عن كونه منتقلا عن الحيز الاول الى الحيز الثاني وذلك الانتقال امر متقدم على الحصول في الحيز الثاني -

سلمنا ان السكون امر اثبوتى فلم قلتم ان التابت الازلى لا يزول قوله لان ذلك الازلى اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون معلولا لما يكون واجبا لذاته وعلى التقديرين فانه يلزم امتناع العدم عليه -

قلنا - انتم سلمتم ان العدم الازلى جائز الزوال ولا يمتنع ايضا ان يكون تأثير العلة في معلولها موقوفا على شرط عدمى ازلى -

اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته علة لوجود ذلك الازلى الا ان تأثيره في ايجابه كان موقوفا على شرط عدمى ازلى ثم ان ذلك الشرط العدمى الازلى زال ولما زال شرط التأثير لا يحرم زال الأثر وهذا سؤال قوى - ثم نقول قولكم الازلى لا يزول منقوض بامور -

أحدها أنه تعالى كان عالما في الأزل بأن العالم سيوجد فاذا أوجده لم يبق عليه بأن العالم سيوجد والا كان ذلك جهلا فاذا علمه بأن العالم سيوجد أزل مع أنه قد زال -

وثانيها - أن الله تعالى كان موصوفا في الأزل بأنه يصح منه إيجاد العالم في لا يزال ابتداء ثم اذا أوجد الله تعالى العالم استحال بعد ذلك أن يصح منه إيجاد العالم ابتداء والا لكان ذلك إيجاد الموجود وأنه محال فتلك العبارة حكم أزل وقد زال -
وثالثها أن السخ عدم عبارة عن دفع الحكم فذلك الحكم المرفوع اما ان يقال انه كان حادثا او كان قديما والاول محال والا لزم كون ذات الله تعالى محلا للحوادث بقی القسم الثاني وهو ان ذلك الحكم المرفوع كان اذا قديما فارتداعه يكون زوالا للقديم -

سلمنا ان التابت الأزل لا يزول فلم قلتم بأن كل سكون فانه ممكن الزوال وهذا باطل لاننا شاهد بعض الاجسام متحركة ولكن لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام مختصا بحياز معينة على سبيل الوحوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز فانكم ما لم تبطلوا هذا الاحتمال لا يتم لكم اثبات ان كل جسم محدث -
قوله كل متحيز فانه لا بد وان يفترض فيه جانبان متساويان في تمام الماهية وكل شيئين متساويين في تمام الماهية فانه يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر وذلك يقتضي صحة الحركة على ذلك المتحيز -

قلنا لو افترض في كل متحيز جانبان لزم كون الجسم قابلا لانقسامات لانهاية لها وذلك محال بالدلائل الدالة على ابيات الجوهر الفرد ولم يطل ذلك فسدت هذه المقدمة وباقي التوفيق -

الجواب - اما الاستفسار عن الخبر فنقول ان كل احد يعلم بالضرورة ان كل متحيز فانه يصح ان يشار اليه بالحس بانه هما او هناك فهذا القدر معلوم بالضرورة ويكفي بناء الفرض على هذا المقدار وذلك لان كونه هما او هناك اما ان يبقى مستمرا او لا يبقى فان بقي مستمرا فهو الساكن وان لم يبق فهو المتحرك فهذا القدر

ورأى بـتقرير هذه المقدمة :-

واما الخوض في بيان ان حقيقة المكان ما هي فلا حاجة بنا في هذه المسئلة اليه -
قوله الجسم في اول حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن قلنا كلامنا في الجسم الباقي
ولاشك ان الجسم حال بقاءه لا بد وان يكون اما متحركا واما ساكنا ثم انا ذكرنا
الدلائل الستة على ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا في الازل قوله انه لا بداية
لصحته وجود الحركة فيلزم صحة كون الحركة ازلية - قلنا قد ذكرنا ان الشئ اذا
انطد بشرط كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا اول لصحته ثم انه لم يلزم
منه صحة كون هذا الشئ بهذا الشرط ازليا فكذا ههنا -

قوله لم قلتم بانه لما صدق على الشئ انه لم يكن كذا ثم صار كذا فانه يقتضى كون
احدى الحالتين امرا ثبوتيا -

قلنا احدى الحالتين ان كانت ثبوتية فهو المقصود وان كانت عدمية فالحالة الثابتة
واقعة لها وذافع العدم ثبوت فالحالة الثابتة يجب ان تكون ثبوتية -

واما النقوض التي ذكرتموها فهي نقوض على مقدمة بديهية فلا تستحق الجواب -
قوله الحركة ليست عبارة عن حصول الجوهر في الحيز الثاني بل عن حالة متقدمة
على هذا الحصول وهو انتقاله من الحيز الاول الى الحيز الثاني -

قلنا ان الحصول في الحيز الاول لما عدم بقى الآن الذي هو اول زمان ذلك العدم
لا بد وان يكون الجسم قد حصل في حد آخر من حدود المسافة فاذا لا معنى
للحركة الا حصول المماساة الثانية في الآن الذي هو اول زمان عدم المماساة الاولى (١) -
قوله لم لا يجوز ان يكون تأثير العلة الواجبة لذاتها في وجود ذلك المعلول الازلي
كان موقوفا على شرط عدمي اذلى فلما زال ذلك الشرط الازلي زال ذلك

(١) في هامش مص - حاصله لو كان شرطا لكان علة بالدور ان اما وجودا فلا لكم
تقولون هو شرط يلزم من وجوده اعمال العلة واما عدمه فاعلة ذكر
اهـ هذا التقدير وهو اذا لم تؤثر العلة في المعلول على تقدير ان لا يكون ذلك العدم
شرطا وهذا هو الدور ان العدمي =

المعلول لازلي -

قلنا شرط التأثير لا يمكن ان يكون عدوياً لان قبل حصول ذلك الشرط ان بقيت العلة مؤثرة لم يكن ذلك الذي فرضناه شرطاً لذلك التأثير شرطاً له وان لم تبق العلة مؤثرة فيثبت ان تكون مؤثرية تلك العلة في ذلك المعلول معلولة (١) بذلك العدم فيكون العدم علة لتلك المؤثرية فيكون العدم علة للامر الوجودي وهو محال -
واما المقوض التي ذكرتموها على قولنا الازلي لا يزول فهي غير واردة وذلك لان الذي وقع فيه التغير هو النسب والاضافات والنسب والاضافات لا وجود لها في الاعيان -

اقوله لو افترض في كل متحيز جانبان للزم ان يكون كل متحيز قابلاً للقسمة لا الى نهاية -

قلنا ان من المعلوم بالضرورة ان كل متحيز فان الجانب الذي منه يلي السماء غير الجانب الذي منه يلي الارض وما كان معلوم الثبوت بالضرورة لا يمكن انكاره بوبالله التوفيق -

البرهان الثاني - في اثبات حدوث الاجسام فنقول الاجسام متناهية في المقدار وكل ما كان متناهياً في المقدار فهو محدث فالاجسام محدثة والذي يدل على ان الاجسام متناهية في المقدار وجهان -

الوجه الاول - الاجسام لو كانت غير متناهية لكانت ان يفرض فيها خطان متوازيان احدهما غير متناه والآخر متناه فاذا ازال الخط المتناهي عن الموازاة الى المسامنة فلا بد وان يحدث في الخط الذي هو غير متناه نقطة هي اول نقطة المساومة (٢) لكن ذلك محال في الخط الذي هو غير متناه لان كل نقطة فرضناها

(١) ر - معللة (٢) في هامش مص - لان الخط الموازي متى انحرف ولو بجزء لا يتجزى فانه لا بد ان يماس الخط الغير المتناهي فيكون آخر الغير المتناهي نقطة المساومة لكن المفروض انه غير متناه فاي نقطة فرضناها نقطة المساومة يمكن ان تكون فوقها اخرى -

فيه وجعلناها اول نقطة المسامطة كانت المسامطة مع النقطة التى فوقها حاصلة قبل المسامطة معها فاذا يلزم ان يحصل فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامطة وان لا يحصل وهو محال وهذا المحال انما يلزم من فرضنا ذلك الخط غير متناه فاذا فرض الخط غير متناه وجب ان يكون محالا باطلا -

الوجه الثانى فى بيان ان الاجسام يجب ان تكون متناهية -
لو كانت الاجسام غير متناهية امكننا ان نفرض فيها خطا غير متناه ولكن ذلك الخط خط (آ ب) ويمكننا ان نفرض فى وسط هذا الخط نقطتين احدهما نقطة (ج) والاخرى نقطة (د) فنقول خط (ج ا) من جانب (ج) متناه ومن جانب (ا) غير متناه وخط (د ا) ايضا كذلك لكن خط (ج ا) اقل من خط (د ا) بمقدار خط (ج د) وليكن ذلك المقدار شبرا واحدا -

واذا تلخص هذا فنقول عدد الاشهاد الموجودة فى الخط الناقص ان كانت مساوية لعدد الاشهاد الموجودة فى الخط الزائد كان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره وهذا محال وان كانت انقص منه فذلك التفاوت اما ان يظهر من الجانب المتناهى او من الجانب الغير المتناهى والاول محال لانا فرضنا التطبيق بحسب مراتب الاعداد فى هذا الجانب المتناهى فوجب ان يظهر التفاوت من الجانب الآخر ومعنى فرض التطبيق بحسب مراتب الاعداد ان الشبر الاول من هذه الجملة مقابل بالشبر الاول من تلك الجملة الثانية والشبر الثانى من هذه الجملة مقابل بالشبر الثانى من تلك الجملة ولتكن هذه الدقيقة معلومة حتى يتم البرهان فاذا حصل التطابق من هذا الجانب وجب ان لا يظهر التفاضل الا من الجانب الآخر وحيث تنقطع الجملة الناقصة من ذلك الجانب والزائد زاد عليه بشبر واحد فتكون الجملة الزائدة ايضا متناهية فهو المقصود ثبت بهذين البرهانين ان كل جسم فهو متناه فى المقدار -

اما المقدمة الثانية وهى فى بيان ان كل ما كان متناها فى المقدار فهو محدث والدليل عليه ان كل ما كان متناها فى المقدار فانه لا يمتنع فى العقل فرض وجوده ازيد

من ذلك المقدار بذرة او انقص منه بذرة والعلم بجواز ذلك ضروري واذا استوت المقادير الثلاثة اعني حصول ذلك المقدار وحصول ذلك الازيد منه وحصول الانقص منه استحال رجحان ذلك القدر على ما هو ازيد منه او انقص منه الا بتخصيص مخصص وايجاد قادر والا فقد ترجح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال (١) وقد بينا في البرهان الاول ان كل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فاذا قد ثبت ان كل جسم فهو متناه في المقدار وثبت ان كل ما كان متناهيًا في المقدار فهو محتاج في وجوده الى الفاعل المختار وثبت ان كل ما كان محتاجا في وجوده الى الفاعل المختار فهو محدث فيلزم الجزم بان كل جسم محدث -

البرهان الثالث - في حدوث الاجسام ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل حاصلًا في حيز معين ولو كان في الازل حاصلًا في حيز معين لامتنع خروجه عنه فكان يلزم ان يمتنع على كل واحد من افراد الاجسام كونه متحركًا ولما كان هذا الثاني باطلا كان القول بكون الجسم ازليًا باطلا -

اما المقدمة الاولى وهي قولنا ان الجسم لو كان ازليًا لكان في الازل حاصلًا في حيز معين فهي مقدمة بديهية لا ناقد ذكرنا ان المراد من المتحيز ما يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه ههنا وهناك وكل موجود هذا شأنه وصفته فانه لا بد وان يكون مختصًا بجهة معينة ومكان معين فثبت ان الجسم لو كان ازليًا لكان في الازل حاصلًا في حيز معين واو كان كذلك لكان حصوله في ذلك الحيز المعين ازليًا وقد بينا في البرهان الاول ان الازلي لا يزول فكان يمتنع عقلا زوال ذلك الحصول واذا امتنع زواله امتنعت الحركة عليه فثبت ان الجسم لو كان ازليًا لكانت الحركة ممتنعة عليه امكن الحركة غير ممتنعة عليه اما في الاجسام المشاهدة فالحس دال على جواز الحركة عاينها وادان في الاجسام الغائبة فالبرهان عليه الذي ذكرناه في البرهان

(١) في هامش مص - والمحال ما لا يتصور وقوعه - حكاه ولي الدين العراقي

الاول فظهر ان الجسم يمتنع ان يكون ازليا -

البرهان الرابع في حدوث ما سوى الله تعالى فنقول كل ما سوى الواجب الوجود
بالواحد فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث فاذا آكل ما سوى الموجود
بالواحد فانه محدث -

بيان المقدمة الاولى وهي قولنا كل ما سوى الموجود الواحد فهو ممكن لذاته
فنقول الدليل عليه انا لو فرضنا وجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته
فلا بد وان يكونا متشاركين في الوجوب الذاتي ولا بد وان يكونا غير متشاركين
في التعيين وما به الاشتراك غير ما به الالامتيان فاذا يكون كل واحد منهما مركبا من
الوجوب الذاتي الذي حصلت به المشاركة ومن التعيين الذي به حصلت البائية
لمكن كل مركب فانه مفتقر في ماهيته وفي تحققه الى كل واحد من مفرديه وكل
واحد من مفرديه مغاير له لان الكل مغاير لكل واحد من اجزائه فاذا آكل
مركب فانه مفتقر في تحققه الى غيره وكل مفتقر في تحققه الى غيره فهو ممكن لذاته
فاذا آكل مركب فهو ممكن لذاته فاذا لو فرضنا وجودين واجبي الوجود لكان
كل واحد منهما ممكنا لذاته والثاني محال فاذا فرض وجودين واجبي الوجود
يجب ان يكون محالا فتبت ان كل ما سوى الموجود الواحد يجب ان يكون
ممكنا لذاته -

واما المقدمة الثانية - وهي ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه يجب ان يكون محدثا
والبرهان على صحته ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه مفتقر في رجحان وجوده على
عدمه الى المؤثر وكل ما كان مفتقرا في وجوده الى المؤثر فانه يجب ان يكون
محدثا -

بيان المقدمة الاولى ان الممكن ما تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود على البديل
وما كان كذلك امتنع رجحان احد الطرفين على الآخر الا المؤثر مفصل -
بيان المقدمة الثانية ان نقول الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال الوجود او حال

العدم فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال البقاء او حال الحدوث
لا جائز ان يحصل حال البقاء والالزم ان يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى موجد
يوجد به والى مكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
محال في بداهة العقول فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الى المؤثر اما حاصل حال
الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون كل مفتقر في وجوده
الى المؤثر فانه يكون محدثا ثبت ان كل ماسوى الواحد ممكن لذاته وثبت ان كل
ما كان ممكنا لذاته فهو مفتقر في وجوده الى المؤثر وثبت ان كل ما كان مفتقرا
في وجوده الى المؤثر فهو محدث فاذا يلزم من هذا البرهان ان كل ما سوى الواحد
لا بد وان يكون محدثا وهذا البرهان يفيد حدوث الاجسام والاعراض والعقول
والنفوس والهيولى ويفيد ان واجب الوجود واحد وهو الله جل جلاله -
وبالجملة فهو برهان عظيم واف باثبات اكثر المباحث الشريفة الالهية -

فان قيل لانسلم ان ما سوى الواحد ممكن لذاته قوله او فرضا وجودين يكون
كل واحد منهما واجبا لذاته لكانا متشاركين في الوجوب الداقي ومتباينين في
التعين فحيث يكون كل واحد منهما مركبا وكل مركب ممكن فحيث يكون الواجب
لذاته ممكنا لذاته -

قلنا لانسلم انه يلزم من فرض كون كل واحد منهما واجبا لذاته وقوع التركيب
وبيانه من وجوه -

احدها ان بتقدير ان يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا يكون كل واحد منهما
مشاركا للآخر في وصف سلبى ويكون كل واحد منهما مباينا للآخر في تمام الماهية
والاشتراك في الوصف السلبى لا يوجب وقوع التركيب في الماهية بدليل ان كل
ماهيتين بسيطتين فلا بد وان يشركا في سلب ما عدا هما عنهما فلو كان الاشتراك
في السلوب يوجب وقوع الكثرة في الماهية لزم ان يكون كل بسيط مركبا
وذلك محال فعلمنا ان بتقدير ان يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا لا يلزم
وقوع الكثرة فالدليل على ان الوجوب ليس وصفا سلبيا م الذى يدل على

ان الوجوب وصف سلبى وجوه -

أحدها - ان الوجوب لو كان وصفاً ثبوتياً لكان مساوياً لساثر الموجودات في الوجود ومخالفاً لها في ماهياتها المخصوصة وما به المشاركة مغاير لما به المباينة فالوجوب بالذات لو كان امراً ثبوتياً لكانت ماهيته مغايرة لوجوده فاتصاف ماهيته بوجوده اما ان يكون واجباً واما ان لا يكون فان لم يكن واجباً كان الوجوب الذاتي ممكن الوجود لذاته فكان الواجب لذاته اولى ان يكون ممكناً لذاته وذلك محال وان كان واجباً فهذا الوجوب صفة لا تصاف تلك الماهية بذلك الوجود فيكون وجوب ذلك الوجود مغايراً له ويكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال -

وثانيها - ان الوجوب لو كان وصفاً ثبوتياً لكان اما ان يكون عبارة عن تمام تلك الحقيقة المحكوم عليها بالوجوب واما ان يكون جزءاً من تلك الحقيقة واما ان يكون امراً خارجاً عن تلك الحقيقة والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكون الوجوب امراً ثبوتياً باطلاً وانما قلنا انه يمتنع ان يكون الوجوب تمام تلك الحقيقة والماهية وذلك لان تلك الماهية محكوم عليها بانها واجبة والموضوع يمتنع ان يكون عين المحمول ولان ماهية واجب الوجود غير معلومة والوجوب معلوم والمعلوم ليس هو نفس ما هو غير معلوم وانما قلنا انه يمتنع كون الوجوب جزءاً من تلك الحقيقة لان على هذا التقدير تكون تلك الحقيقة مركبة وقد بينتم ان كل مركب ممكن فاذا يلزم ان يكون الواجب لذاته ممكناً لذاته وانما قلنا انه يمتنع كون الوجوب صفة خارجة عن الحقيقة لان كل ما كان صفة خارجة عن الحقيقة مفتقراً اليها كان تحققه متوقفاً على تحقق تلك الحقيقة وكل ما كان كذلك كان ممكناً لذاته فذلك الوجوب بالذات ممكن لذاته واذا كان الوجوب ممكناً بالذات كان الواجب بالذات اولى بان يكون ممكناً بالذات فثبت ان الاقسام الثلاثة باطلة فكان القول بكون الوجوب امراً ثبوتياً باطلاً -

ثالثها - ان الوجوب محمول على العدم والمحمول على العدم يمتنع ان يكون ثابتاً

فالوجوب

(٤)

فالوجوب يمتنع ان يكون ثابتا وانما قلنا ان الوجوب محمول على العدم لان كل ما يصدق عليه انه يمتنع ان يوجد يصدق عليه انه يجب ان لا يوجد فالوجوب محمول على لا وجود فثبت ان مفهوم الوجوب محمول على العدم وانما قلنا ان المحمول على العدم يمتنع ان يكون ثابتا لانه ثبت في بداهة العقول ان قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض محال فثبت بهذه البراهين الثلاثة ان الوجوب صفة عدمية وثبت ان الاشتراك في الصفة العدمية لا يوجب وقوع الكثرة في الماهية فثبت انه لا يلزم من اشتراك الشيئين في الوجوب وقوع التركيب في ماهيتهما -

السؤال الثاني - سلمنا ان الوجوب صفة ثبوتية لكن لانسلم ان التعيين امر ثبوتي بلى نقول التعيين ليس بامر ثبوتي واذا كان كذلك لا يلزم من حصول المباينة في التعيين وقوع التركيب في الماهية -

والذي يدل على ان التعيين ليس امرا ثبوتيا وجوه -

احدها ان تعين كل شيء متعين غير تعين المتعين الآخر والالكان تعين كل شيء عين تعين غيره وعلى هذا التقدير يلزم ان تكون الاشياء كلها متعينا بتعين واحد وهو محال -

اذا ثبت هذا فنقول افراد التعينات متساوية في ماهية كونها تعينا وكل واحد من تلك الافراد يباين الآخر بتعيينه فيلزم ان يكون تعين المتعين زائدا عليه ثم الكلام في الثاني كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال -

وثانيها وهو ان التعيين لو كان زائدا على الذات لكان اختصاص ذلك الزائد المسمى بالتعين بهذه الذات دون تلك الذات يتوقف على امتياز هذه الذات عن تلك الذات ولكن امتياز هذه الذات عن تلك الذات يتوقف على تعين هذه الذات وتلك الذات فلو كان تعين هذه الذات وتعين تلك الذات معللا بذلك الزائد وقع الدور وانه محال -

وثالثها - لو كان التعيين وصفا زائدا على الذات لكان المتعين لم يكن في نفسه شيئا واحدا بل كان شيئين احدهما تلك الذات والثاني الصفة المسماة بالتعين القائمة

بالذات واذا كان شيئين فلكل واحد منهما تعين فلا يكون ذلك الشئ اثنين بل اربعة ثم لكل واحد من تلك الاربعة تعين آخر فلا يكون ذلك اربعة بل ثمانية وهلم جرا فيلزم من ذلك ان الشئ الذى حكمنا عليه بانه واحد ليس بواحد بل اعداد غير متناهية وذلك محال لان الواحد لا يكون عددا وايضا فان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فلا بد هناك من وحدة لكن تلك الوحدة لها تعين فلا تكون الوحدة وحدة هذا خلف -

ورابعها ان التعين عبارة عن انه ليس هو ذلك الآخر ومفهوم انه ليس هو الآخر مفهوم سلبى لا يثبتى فثبت بهذه الدلائل ان التعين يمتنع ان يكون امرا ثبوتيا واذا ثبت هذا فقول لم لا يجوز ان يقال الشئان اللذان يكون كل واحد منهما واجبا لذاته انهما يتشاركان في تمام لماهية وهى الوجوب ويتبايان بالتعين الا ان التعين امر عدى وعلى هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب في الماهية -

السؤال الثالث - سلمنا انه يلزم من حصول الاشتراك في الوجوب وحصول التباين في التعين وقوع الكثرة في الماهية لكن هذه الكثرة لازمة سواء قلنا بان واجب الوجود واحد او لم نقل به -

وبيانه من وجوه - احدها انه لا شك ان هنا لوازم وملزومات فان الثلاثة مستلزمة لذاتها لمعنى الفردية والاربعة مستلزمة لذاتها لمعنى الزوجية والسواد لذاته منافي للبياض فهذه الاستلزامات الذاتية وجوبات ذاتية وهى انواع كثيرة فاذا واجب الوجود لذاته اكثر من واحد -

وثانيها هب ان واجب الوجود لذاته ليس الا الواحد لكن الواجب بغيره فيه كثرة ثم الواجب لذاته يشارك الواجب بغيره في مسمى كونه واجبا ويمتاز عنه بخصوص كونه واجبا لذاته وما به المشاركة مغاير لما به المباينة فالوجوب بالذات مركب في ماهيته وحيث تكرر المحالات المذكورة -

وثالثها ان واجب الوجود لذاته يساوى في كونه موجودا ساثر الموجودات ويباينها بتعيينه فذلك التعين اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا فان كان ذلك التعين سلبيا يكون

يكون هو من حيث انه هو عدمه لا وجودا وذلك محال فاذا ذلك التعين الذي به
باين غيره امر ثبوتى فاذا هو مركب عن الوجود الذى به يشارك غيره وعن التعين
الذى به امتاز عن غيره فيلزم وقوع الكثرة فى ذاته -

السؤال الرابع - هب انه يلزم من ذلك وقوع الكثرة فى ذات كل واحد منها
الكن لم لا يجوز ان يقال كل واحد من جزئى ذاته واجب لذاته وذلك المجموع
يجب لوجوب جزئيه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم منه محذور اصلا سلمنا ان
كل ما سوى الواحد ممكن لذاته فلم قلتم ان كل ممكن لذاته محدث - قوله لان كل ما
كان ممكنا لذاته فانه محتاج الى المؤثر وكل محتاج الى المؤثر فهو محدث قلنا اما المقدمة
الاولى وهى ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه محتاج الى المؤثر فسيجى البحث عليها
فى مسألة اثبات الصانع ان شاء الله تعالى -

واما المقدمة الثانية وهى قوله ان كل ما كان محتاجا الى المؤثر فهو محدث فهذا
ممنوع ، قوله حاجة الاثر الى المؤثر اما ان تحصل حال البقاء او حال الحدوث
او حال العدم -

قلنا الكلام عليه من وجهين الاول - انه منقوض بالمعلول فانه يبقى مفتقرا الى
العلة حال بقائه وكذلك المشروط يبقى مفتقرا الى الشرط حال بقائه وكذلك
عالمية الله تعالى معللة بعلمه مع كون كل واحد منهما ازليا -

ومن النقوض اللازمة ان اريد بقاء الشيء اما على وجوده او على عدمه وبقاء الشيء
على وجوده يمتنع ان يكون صفة زائدة على ذاته لانه لا معنى للبقاء الانفس
حصوله فى الزمان الثانى وحصول الشيء فى الزمان الثانى لو كان زائدا عليه
لكان ذلك الزائد حاصل فى ذلك الزمان ويلزم التسلسل وهو محال واما بقاء الشيء
على عدمه فيمتنع ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه والا لزم قيام الوجود بالمعدوم
فلما ثبت ان الانسان قد يريد بقاء الشيء وثبت ان بقاء الشيء نفس ذات الشيء
ثبت ان الارادة قد تتعلق بالشيء حال بقاء الشيء -

الوجه الثانى من الكلام على ذلك الدليل اننا نعارضه بوجوده اخر من الدلائل -

الوجه الاول ان عدم الفعل يناه في وجوده وعدم الفاعلية يناه في حصولها ومنتهى
الشيء يمتنع ان يكون شرطاً له فالعدم السابق يمتنع ان يكون شرطاً لكون الفعل
فعلاً ولكون الفاعل فاعلاً فاذا اكون الفعل فعلاً وكون الفاعل فاعلاً ممكن التحقق
بدون العدم السابق وذلك هو المطلوب -

الوجه الثاني ان الاثر حال بقاءه ممكن الوجود فلا بد له من مؤثر فالشيء حال
بقائه مفتقر الى المؤثر اما قلنا ان الاثر حال بقاءه ممكن الوجود لان الاراد من
الامكان كون تلك الماهية في نفسها قابلة للعدم والوجود وكونها في نفسها غير
متأبية من الامرين فتلك الماهية من حيث هي هي ان كانت متأبية من قبول
العدم وجب ان تكون كذلك ابداً وان كانت هويتها من حيث هي هي لانأبي
عن قبول العدم كانت هذه الحالة حاصلة ابداً فكانت ممكنة ابداً واما ان الممكن
لا بد له من مؤثر فهو ظاهر -

واذا ظهرت للقد ستان ثبت ان الممكن حال بقاءه مفتقر الى المؤثر وذلك يقدر
في ان الافتقار الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث -

الوجه الثالث - ان الحدوث عبارة عن كون وجود الشيء مسبوقاً بعده وهذه
المسبوقية صفة من صفات الشيء ونعت من نعوته وصفة الشيء مفتقرة الثبوت
الى تحقق الموصوف لحدوث الشيء مفتقر الى وجوده ثم ان وجوده مفتقر
الى تأثير المؤثر فيه الذي هو مفتقر الى احتياج الاثر الى المؤثر الذي هو مفتقر الى
علة ذلك الاحتياج والى جزء تلك العلة والى شرط تلك العلة فلو كان الحدوث
حالة للحاجة او جزءاً من تلك العلة او شرطاً لتلك العلة لزم تأخر الشيء عن
نفسه بمراتب وهو محال فعلينا انه لا عبرة بالحدوث في حصول احتياج الاثر
الى المؤثر -

الوجه الرابع - وهو ان الممكن الخاص هو الذي يصدق عليه انه يمكن وجوده
ويمكن عدمه واذا ثبت هذا فنقول كون العدم ممكناً اما ان يكون محو جاله الى
المؤثر ولا يكون كذلك فان كان الاول كان العدم الممكن المستمر من الازل الى
الآن

الآن محتاجا الى المرجح ثبت ان الشيء حال استمراره قد يفترق الى المؤثر وان كان الثاني فهو باطل لان ماهية الامكان ان الخاص واحدة في جانبي الوجود والعدم فان لم يكن في جانب العدم محوجا الى المرجح فكذا في جانب الوجود وجب ان لا يحوج الى المؤثر وحيث يُلزم استغناء الممكن عن المؤثر وهو محال -

الوجه الخامس - ان الممكنات لا بد من انتهائها في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود فنقول واجب الوجود اما ان يكون مستجما لجميع تلك الامور المعتبرة في المؤثرية في الازل او ما كان مستجما لتلك الامور في الازل - فان كان الاول لزم من دوامه مع دوام جميع تلك الامور المعتبرة في المؤثرية دوام آثاره وعلى هذا التقدير ثبت ان استناد الاثر الى المؤثر لا يتوقف على كون الاثر حادثا واما ان قلنا بانه تعالى ما كان مستجما في الازل لجميع الامور المعتبرة في المؤثرية فحيث يكون حصول تلك الامور المعتبرة في المؤثرية حادثا ثم الكلام في كيفية حدوثها كما في الاول ويلزم التسلسل وهو محال -

الوجه السادس - انا لو تصورنا محدثا حدث مع وجوب ان يحدث لذاته قطعنا بانه لا حاجة به في حدوثه الى المرجح لانه لما كان مترجعا لذاته فالمرجح لذاته وبذاته يمتنع استناده الى المؤثر المرجح الخارجي واما اذا تصورنا موجودا باقيا واعتقدنا ان الوجود بالنسبة اليه كالعدم قطعنا بانه لا بد له من المرجح وهذا يدل على ان علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث -

الوجه السابع - ان المحدث له امور ثلاثة - الوجود الحاصل في الحال والعدم السابق وكون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم فنقول المحتاج الى المؤثر ليس هو العدم السابق فانه نفى محض وهو مناقض لحصول التأثير وليس هو ايضا كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم فان كون هذا الوجود مسبوقا بالعدم امر واجب لذاته ممتنع التغير والواجب لذاته لا يحتاج الى المؤثر فلم يبق الا ان يقال المحتاج الى المؤثر هو الوجود الحاصل في الحال -

فنقول لا جائز ان يكون المحتاج الى المؤثر مطلق الوجود والا لكان الواجب

لذاته مفتقرا الى المؤثر وهو محال ولما بطل هذا القسم لم يبق الا ان يقال المحتاج الى المؤثر هو الوجود الممكن فان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار بالكلية -
 الوجه الثامن - ان الصفات الخارجة اللازمة للماهية كازوجية للاربعة والفردية للخمسة لا بد وان تكون ممكنة في نفسها لانه لا يعقل وجود هذه الصفات على سبيل الانفراد والاستقلال بل لا يعقل ثبوتها الا عارضة لهذه الماهيات وكل ما لا يكون مستقلا بنفسه ولا منفردا بذاته فانه لا بد وان يكون ممكنا لذاته واجبا لغيره فاذا هذه اللوازم معلولة بتلك الماهيات ثم ان تلك الماهيات قط ما كانت خالية عن تلك اللوازم فان الاربعة لا يعقل ان تكون منفكة عن الزوجية والخمسة لا تكون منفكة عن الفردية فقد ثبت في هذه الصور استناد الشيء الى غيره مع كون الاثر دائما بدوام المؤثر فهذه الدلائل الثمانية دالة على انه لا يلزم من افتقار الشيء في وجوده الى غيره كون الاثر حادثا وبالله التوفيق -

ثم نقول ما ذكرتم من الدلالة منقوض بكون الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدره فان علم الله تعالى ان كان واجبا لذاته وذاته ايضا واجبة لذاتها فقد حصل وجوده ان كل واحد منهما واجب لذاته وذلك يبطل المقدمة الاولى من مقدمات دليلكم وان كان علم الله تعالى ليس واجبا لذاته بل ممكنا لذاته واجبا بوجوب ذاته مع ان علمه قديم كان ذلك اعترافا بكون الاثر والمؤثر دائمين وذلك يبطل المقدمة الثانية من مقدمات دليلكم وبالله التوفيق -

والجواب - قوله ما الدليل على ان الوجوب امر ثبوتى -

قلنا يدل عليه وجهان الاول ان الوجوب تأكيد الوجود فلو كان الوجوب عدميا لكان احد المقيضين سببا لتأكيد الآخر وانه محال الثانى ان الوجوب يناقض اللاوجوب والداخل تحت اللاوجوب اما الممتنع واما الممكن الخاص والممتنع معدوم والممكن الخاص يجوز ان يكون معدوما فاذا اللاوجوب محمول على المعدوم فيكون معدوما وان كان اللاوجوب معدوما كان الوجوب موجودا ضرورة ان احد المقيضين لا بد وان يكون موجودا -

واما

واما المعارضات فانها باسرها معارضة بوجه واحد وهو ان الوجوب لو كان عدميا محضاً في الخارج لم يكن الشيء في الخارج موصوفاً بانه واجب فهذا يقتضى نقي واجب الوجود لذاته وانه محال -

قوله - ما الدليل على ان التعيين امر ثبوتى قلنا الدليل عليه ان هذا الانسان يساوى ذلك الانسان في كونه انساناً ولا يساويه في كونه هذا او ذلك وما به المشاركة غير ما به المباينة فالتعيين امر زائد على الماهية ثم ذلك الزائد لا يجوز ان يكون عدمياً ويدل عليه وجهان الاول ان التعيين جزء من ماهية المعين والمعين من حيث انه ذلك المعين موحود وجزء الموجود موجود فالتعيين امر موجود -

الثانى ان التعيين لو كان عدماً لم يكن عدم أي تعين (١) اتفق بل كان عبارة عن كونه هذا الشيء ليس هو ذلك الشيء فاذا فسرنا تعين هذا بعدم تعين ذلك فتعين ذلك ان كان عدماً كان تعين هذا عدماً لعدم وعدم الوجود فتعين هذا امر موجود وان كان تعين ذلك امر وجودياً كان ذلك التعين امراً موجوداً ثبت ان احداً لتعيين امر موجود واذا كان كذلك وجب ان يكون كل تعين امراً موجوداً لان حقيقة التعين حقيقة واحدة لا تختلف بصورة وصورة -

واما المعارضة الاولى - بجوابها ان الماهية والتعين اذا اجتمعا فبانضياف التعين الى الماهية صارت الماهية متميزة وبانضياف الماهية الى التعين صار التعين متميزاً وبهذا الطريق يقطع التسلسل لا يقال انه لم يلزم التسلسل لكنه يلزم الدور -

لانا نقول الدور انما يلزم لو كانت ماهية كل واحد منهما سبباً لماهية الآخر لكننا لا نقول كذلك بل نقول ماهية كل واحد منهما سبب لتعين الآخر وذلك لا يوجب الدور وبهذا الطريق نجيب عن بقية المعارضات وبالله التوفيق -

قواه - كون الثلاثة فرداً والاربعة زوجاً امور واجبة لذواتها فاذاً واجب الوجود اكثر من واحد -

قلنا مرادنا من قوانا واجب الوجود لذاته الموجود الذى يكون مستقلاً ومستبداً بذاته وتحققه وهذه صفات تكون لاحقة لاهيات فلا تكون واجبة لذواتها قوله

كتاب الاربعين ٤٠

الواجب لذاته يشارك الواجب لغيره في مسمى الوجوب -
قلنا لكنه يمتاز عنه بقيد سلبى وعلى هذا التقدير لا تلزم الكثرة -
قوله الواجب لذاته يشارك الممكن لذاته في مسمى الموجدية ويخالقه في التعيين
فتلزم الكثرة -

قلنا مذهبنا ان الوجود الذى به المشاركة مغاير للماهية المخصوصة التى بها المخالفة لكن،
لم لا يجوز ان تكون تلك الماهية مستلزمة لذلك الوجود -

الا انه يبقى ههنا اشكال وهو انكم لما جعلتم تلك الماهية علة لذلك الوجود مع كون
الماهية والوجود دائمين فقد اعترفتم بان استناد الاثر الى المؤثر لا يتوقف على
الحدوث وهذا الاشكال مما نستخير الله تعالى فيه قوله لم لا يجوز ان كل واحد
من الموجودين الواجبين كون مركبا من الوجود الذى به المشاركة ومن التعيين
الذى به المبسطة الا ان كل واحد من هذين الجزئين يكون واجبا لذاته وحينئذ
يكون المركب واجبا لوجوب كل واحد من جزئيه قلنا هذا باطل من وجهين -
الاول هو اننا لو فرضنا وجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته لزم كون
كل واحد منهما مركبا وكل مركب ممكن فيلزم ان يكون الواجب لذاته غير
واجب لذاته وذلك محال واذا لزم المحال من هذا القدر كفانا هذا القدر في تقرير
المطلوب -

الوجه الثانى - وهو اننا لو فرضنا كل واحد من ذينك الجزئين واجبا فحينئذ يشتركان
في الوجوب ويتباينان في الخصوصية فيلزم كون كل واحد من ذينك الجزئين،
مركبا من اجزاء لانهاية لها -

واما الوجوه التى ذكرتموها في بيان ان الافتقار قد يحصل حال البقاء فنقول ان
دليلنا اقوى من الوجوه التى ذكرتموها وذلك لانا اذا اسندنا الباقي حال بقائه الى
المؤثر فذلك المؤثر اما ان يقال انه لم يصدر عنه اثر او يقال صدر عنه اثر فان لم يصدر
عنه اثر لم يكن مؤثرا وان صدر عنه اثر فذلك الاثر اما ان يصدق عليه انه كان حاصلا
قبل ذلك او يصدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك فان صدق عليه انه كان حاصلا

قبل ذلك فحينئذ يلزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئاً كان ذلك الشيء حاصلًا قبل ذلك وهذا غير معقول واما ان يصدق عليه انه ما كان حاصلًا قبل هذا الوقت فهذا الاثر يكون حادثًا لا باقيا فكان المفتقر الى المؤثر هو الحادث لا الباقي فهذه نكتة جلية قوية في بيان ان اسناد الاثر الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث - واما الجواب عن تلك الوجوه على سبيل التفصيل فذكر في المطولات - قوله هذا منقوض (١) بكونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة - قلنا هذا السؤال صعب وهو مما نستخير الله تعالى فيه -

البرهان الخامس في حدوث الاجسام - لو كان الجسم قديما لكان قدمه اما ان يكون عين كونه جسما واما ان يكون مغايرا لكونه جسما والقسمان باطلان فبطل القول بكون الجسم قديما اما قلنا انه لا يجوز ان يكون قدم الجسم عين كونه جسما لانه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسما علما بكونه قديما فكما ان العلم بكونه جسما ضروري لزم ان يكون العلم بكونه قديما ضروريا ولما بطل هذا فسد هذا القسم واما قلنا انه لا يجوز ان يكون قدم الجسم زائدا على كونه جسما لان ذلك الزائد ان كان قديما لزم ان يكون قدمه زائدا عليه ولزم التسلسل وان كان حادثا فكل حادث فله اول وكل قديم فله اول له فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث لزم ان يكون ذلك الشيء له اول وان لا يكون له اول وهو محال -

فان عارضونا بكونه حادثا قلنا الحادث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحال والعدم السابق ولا يبعد حصول العلم باوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق بخلاف القديم فانه لا معنى له الا لنفس وجوده فظهر الفرق وهذا وجه جليل (٢) وفيه مباحث دقيقة - وليكن هذا آخر كلامنا في شرح دلائل حدوث الاجسام والله اعلم -

واحتج القائلون بالقدم بوجوه اولها لاشك ان الممكنات تنتهي في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود فنقول كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثرا في آثاره اما ان يفرض انه كان حاصلًا في الازل او ما كان حاصلًا في الازل فان كان كل ما لا بد منه في المؤثرية

حاصلاً في الازل فاما ان يجب مع حصولها حصول الاثر او لا يجب فان وجب ازم من دوامه دوام الاثر وان لم يجب كان وجوده مع عدم تلك الآثار حائزاً قلنا نرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الآثار و اخرى مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بالوجود دون الوقت الآخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامرهم الاجله كان هو اولي بوجود ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول كان ذلك المخصص معتبراً في المؤثرية وهو ما كان حاصلاً قبل ذلك الوقت فاذا آكل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلاً في الازل وكنا قد فرضناه حاصلاً هذا خلف وان كان الثاني كان ذلك ترجيحاً لاحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح اصلاً وهو محال هذا اذا قلنا بان كل ما لا بد منه في المؤثرية كان حاصلاً في الازل اما اذا قلنا بان كل ما كان حاصلاً في الازل فحدوثه في لا يزال بعد ان لم يكن اما ان يفتقر الى مؤثر او لا يفتقر فان لم يفتقر وقد حدث الممكن لاعن مرجح وان انتقر نقلنا الكلام الى كيفية احداث تلك الامور ويلزم التسلسل وهو محال هذا هو العمدة الكبرى للقوم -

اجاب المتكلمون عنه من وجوه - احدها انه لم لا يجوز ان يقال العالم انما حدث في الوقت المعين لان ارادة الله تعالى تعلقت بايجادها في ذلك الوقت دون سائر الاوقات و ليس لاحد ان يقول لم تعلقت الارادة باحداث العالم في ذلك الوقت ولم تتعلق ارادته باحداثه في سائر الاوقات وذلك لان تلك الارادة بعينها وماهيتها المخصوصة اقتضت التعلق باحداث العالم في ذلك الوقت والمآهيات لا تعلل -

وثانيها انه تعالى عالم بجميع الجزئيات فكان عليه القديم متعلقاً بان العالم في اى الاوقات يوجد وفي ايها لا يوجد والارادة لا تتعلق بالشئ الاعلى وفق العلم فلهذا السبب تعلقت ارادة الله باحداث العالم في الوقت الذي علم وقوعه فيدولم تتعلق باحداثه في سائر الاوقات -

وثالثها لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الوقت اختص بحكمة خفية لاجلها خصص الله تعالى احداث العالم بذلك الوقت دون سائر الاوقات واذا كان هذا الاحتمال

فإنما سقطت هذه المطالبة -

ورابعها ان احداث العالم في الازل محال لان الاحداث عبارة عن جعله موجودا بعد ان كان معدوما وذلك يستدعي سبق العدم والازل عبارة عن تقي المسبوقية بالغير فكان الجمع بينهما محالا -

وخامسها ان العالم قبل ذلك الوقت ما كان ممكنا بل كان ممتنعا ثم انقلب ممكنا في ذلك الوقت -

وسادسها - ان القادر المختار يمكنه ان يرجح احد المقدورين على الآخر من غير مرجح كما ان الهارب من السبع اذا عن (١) له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر من غير مرجح والعطشان اذا خير بين قدحين متساويين فانه يختار احدهما على الآخر من غير مرجح -

قالت الفلاسفة لو تأملتم حق التأمل في الجملة التي ذكرتموها لما اوردتم هذه الاجوبة وذلك لان حاصل هذه الاجوبة يرجع الى حرف واحد وهو ان كل ما لا بد منه في ايجاد العالم ما كان حاصله في الازل -

واما الجواب الاول فلا نكم قلتم بان ارادة الله تعالى تعلقت بايجاد العالم في ذلك الوقت المعين وذلك الوقت المعين ما كان حاصله في الازل فاذا العالم لما لم يوجد في الازل لان حصول ذلك الوقت المعين شرط وذلك الوقت ما كان حاصله في الازل فقات الایجاد لقوات شرطه -

واما الجواب الثاني - فهو ان الوقت الذي علم الله تعالى ان العالم يوجد فيه شرط لوجود العالم وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل والعالم لا يوجد لان شرطه ما كان حاضرا في الازل -

واما الجواب الثالث فهو ان شرط دخول العالم في الوجود حضور ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل فالعالم لم يحصل لان شرط حصوله كان فائتا -

واما الجواب الرابع - فهو ان انقضاء الازل شرط الایجاد وهذا الشرط ما كان

حاصلا في الازل فقلت الایجاد لقوات شرطه -

واما الجواب الخامس - فهو ان حضور الوقت الذي حدث فيه امكان العالم شرط الایجاد وهذا الشرط ما كان حاصلا في الازل فقلت الایجاد لقوات شرطه -

واما الجواب السادس - وهو ان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر لا مرجح فعناه ان دخول العالم في الوجود يتوقف على ذلك الرجح ثم ان ذلك الترجيح ما كان حاصلا في الازل فقلت الایجاد لقوات شرطه فثبت ان هذه الاجوبة الستة كلها راجعة الى حرف واحد وهو اختيار احد القسمين المذكورين في تلك الجملة وهو ان كل ما لا بد منه في المؤنزية ما كان حاصلا في الازل لكننا ذكرنا هذا القسم وابطلناه بان تلك الامور لما لم تكن حاصلة في الازل ثم حدثت فان كان حدوثها غنيا عن المرجح لزم نفي الصانع وان افتقر الى المرجح عاد التقسيم الاول فيه ولزم التسلسل فهذه الوجوه ليست اجوبة عن تلك الجملة ابته اصلا ثم انا بعد هذا نبطل كل واحد من تلك الاجوبة على سبيل التفصيل -

اما الجواب الاول - فهو ضعيف من وجهين الاول ان الارادة القدیمة المتعلقة بإيجاد العالم في الوقت المعين اما ان تكون صالحة لتعلق بإيجاد العالم في وقت آخر واما ان لا تكون صالحة لذلك فان كان الحق هو الاول كانت الارادة صالحة لايجاد العالم في هذا الوقت وصالحة لتعلق بإيجاد العالم في سائر الاوقات فترجح بعض التعلقات على ما سواه ان لم يفتقر الى المرجح فقد ترجح الممكن لاعن مرجح وان افتقر الى المرجح كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل - وان كان الحق هو القسم الثاني وهو ان تلك الارادة المتعلقة بإيجاد العالم في ذلك الوقت ما كانت صالحة لتعلق بإيجاد العالم في وقت آخر فحينئذ لا يكون هذا المؤثر فاعلا مختارا بل مؤثرا موجبا بالذات واذ كان موجبا امتنع تخلف المعلول عنه فهذا يقتضى القول بقدم العالم لا بحدوثه -

والوجه الثاني - ان تعلق ارادة الله بإيجاد العالم اما ان لا يكون مشروطا بوقت معين واما ان يكون مشروطا بوقت معين فان لم يكن مشروطا بوقت معين فهذا

معناه

معناه انه تعالى في الازل اراد ايجاد العالم من غير ان تكون تلك الارادة مختصة بوقت معين واذا كانت الارادة غير مقيدة بوقت معين البتة وما كانت مشروطة بشرط فائت البتة وجب حصول المراد مع هذه الارادة فكان التقدم لازما واما ان كانت الارادة مشروطة بوقت معين مثل ان يقال انه تعالى اراد ايجاد العالم في وقت معين فذلك الوقت ان كان حاضرا في الازل ازم حصول ذلك المراد في الازل وان لم يكن حاضرا في الازل كان حادثا فحينئذ ينتقل الكلام الى كيفية ارادته لاحداث ذلك الوقت فان كانت تلك الارادة مشروطة بوقت آخر ازم للتسلسل وهو محال -

واما الجواب الثاني - فهو ايضا ضعيف من وجهين الاول ان العلم بحدوث العالم في ذلك الوقت تبع لحدوث العالم في ذلك الوقت لان العلم تبع للعلوم وحدوث العالم في ذلك الوقت تبع لارادة احداثه في ذلك الوقت فلو جعلنا ارادة احداثه في ذلك الوقت تبعا لعلمه بوقوع العالم في ذلك الوقت لزم الدور -

الثاني - ان علم الله تعالى لما تعلق بحدوث العالم في وقت معين وبعدهم حدوثه في وقت آخر تغير المعلوم وتغير المعلوم محال فحينئذ يمتنع عقلا ان لا يحدثه في ذلك الوقت الذي علم حدوثه فيه ويمتنع عقلا ان يحدثه في الوقت الذي علم انه لا يحدثه فيه فهذا المؤثر لا يكون فاعلا مختارا بل يكون موجبا بالذات -

رواها الجواب الثالث - وهو ان حدوث العالم انما يختص بذلك الوقت لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة لا توجد في سائر الاوقات فهو ايضا ضعيف من وجهين -

الاول - ان حدوث العالم لما توقف على حضور ذلك الوقت المختص بتلك المصلحة لحدوث ذلك الوقت ان كان لا يحدث فهو نفي الصانع وان كان لمحدث فالسؤال عائد في انه لم يحدث قبل ذلك الوقت او بعده ويلزم التسلسل وايضا فالمصلحة الحاصلة في ذلك الوقت ان كانت حاصلة قيل ذلك الوقت فما لاجله حدث العالم كان حاصلا قبل ذلك الوقت فيلزم ان يحدث العالم قبل ان حدث وانه محال وان

قلنا ان تلك المصلحة ما كانت حاصلة قبل ذلك الوقت وانما حصلت في ذلك الوقت فاما ان يقال انه حدثت تلك المصلحة في ذلك الوقت مع وجوب ان تحدث او مع جواز ان تحدث فان كان الاول فقد جوزتم ان يحدث الشيء لذاته واذا جاز ذلك في بعض الامور جاز مثله في كلها ويلزم نفي الصانع وهو محال وان كان الثاني انتقرا اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة الى مخصص آخر والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وهو محال ايضا -

والثاني وهو ان مع العلم باشتغال ذلك الوقت على تلك المصلحة اما ان يكون الترك ممكنا ولا يكون فان لم يكن ممكنا كان المؤثر موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار وان كان الترك ممكنا فلها كان الترك والفعل ممكنين مع ذلك الداعي فان توقف على مرجح آخر كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وان لم يتوقف كان الممكن واقعا لاعتراض مرجح -

لا يقال الفعل مع هذا الداعي يصير اولي بالوقوع ولا تنتهي الاولوية الى حد الوجوب لانا نقول - القول بهذه الاولوية سيأتي ابطاله ان شاء الله تعالى في مسألة خلق الافعال (١) -

واما الجواب الرابع وهو ان حضور الازل كان مانعا من اليجاد فهو ايضا ضعيف من وجهين -

الاول ان مسمى الازل الذي جعلتموه مانعا من اليجاد اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان الاول امتنع زواله وكان يجب ان لا يزول ذلك الامتناع هذا خلف وان كان ممكنا لذاته فلا بد لحصوله من سبب والكلام فيه كما في الاول وينقطع حتى ينتهي الى الواجب لذاته وحيثئذ يعود المحذور المذكور -

والثاني ان عدم انعالم في الازل الى وقت حدوثه نفي محض والنفي المحض لا يكون فيه اختلاف وامتنياز فامتنع القول بان ذلك العدم في الازل مانع من الفعل وفي لا يزال غير مانع منه -

واما الجواب الخامس - وهو ان العالم ما كان ممكن الوجود قبل ان وجد وهو ايضا ضعيف من وجهين الاول ان هذا يقتضى ان يقال انه كان ممتنع الوجود لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته وهذا يقتضى انقلاب الحقائق وهو محال -

الثانى - ان حال الماهية من حيث هي لا تختلف فان ثبت كونها قابلة للوجود فى بعض الاوقات ثبت انها من حيث هي قابلة للوجود ابدا فكانت ممكنة ابدا فيمتنع ان يكون حصول ذلك الامكان مخصوصا بوقت دون وقت -

واما الجواب السادس وهو قولهم القادر المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فهو ايضا ضعيف من وجهين -

الاول - انه لما استوى الامر ان بالنسبة اليه ثم وقع احدهما دون الآخر من غير مرجح كان وقوع ذلك الفعل اتقا قيا لا اختياريا وان جاز ذلك فليجز مثله فى سائر الحوادث وذلك يقتضى استغناء الحدوث عن المرجح -

الثانى - وهو ان القادر على الفعل والترك اذا استوى الفعل والترك بالنسبة اليه فاما ان يقال انه لا يرجح احد الطرفين على الآخر الا اذا خص ذلك القادر ذلك الطرف بنوع ترجيح او يقال انه يرجح احد الطرفين على الآخر وان لم يخص ذلك القادر ذلك الطرف بنوع ترجيح فان كان الاول فيثبت يتوقف رجحان ذلك الطرف على الطرف الآخر على انضياف ذلك المرجح اليه وحيث يود الاشكال من الرأس وهو ان ذلك المرجح هل كان حاصل فى الازل او ما كان حاصل فى الازل فان كان الحق هو الثانى كان معناه انه يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير ان ان يكون ذلك الرجحان لسبب ترجيحه فيثبت لا يكون ذلك الفعل واقعا بايقاعه بل يكون واقعا من غير سبب وذلك يقتضى استغناء الفعل عن الفاعل وبهذا الحرف يظهر ضعف كلامهم فى التمثيل بالهارب من السبع اذا عن له طريقان وبالعطشان اذا خير بين شرب قدحين لان فى هذه الصورة يعلم كل احد انه ما لم يحضر فى قلبه ارادة الذهاب فى احد الطريقين و ارادة شرب احد القدحين فانه لا يترجح ذلك الطريق على الثانى ولا يترجح ذلك القدح على الثانى فظهر بهذا

ان حصول الترجيح من غير المرجح اما ان يكون محالا واما ان يلزم منه نقي.
المؤثرات والتأثرات وذلك يوجب نقي الصانع بانسككية وهو باطل فهذا تمام الكلام
في تقرير هذه الشبهة وهى فى الحقيقة اعظم شبه الفلاسفة فى هذه المسئلة -
الشبهة الثانية لهم فى المسئلة - قالوا المفهوم من كون الواجب مؤثرا فى العالم امر
مغائر لذات واجب الوجود ولذات العالم ويدل عليه وجوه -

احدها - انه يمكننا ان نعقل ذات واجب الوجود ونعقل ذات العالم مع الشك
فى ان واجب الوجود مؤثر فى العالم ومع الشك فى ان ذات العالم اثر واجب
الوجود واذا امكن تعقل الذاتين حال كون المؤثرية والاثرية (١) مجهولة عليهما
ان كون الواجب مؤثرا فى وجود العالم وكون العالم اثر الواجب الوجود امر
مغائر للذاتين -

وثانيها - ان كون احد الذاتين مؤثرة فى الاخرى نسبة بين الذاتين والنسبة بين
الشيئين متوقفة عليهما والمتوقف على الشئ مغاير له فهذه المؤثرية والاثرية وصفان
مغاير ان الذاتين -

وثالثها - انا نقول هذه الذات مؤثرة فى تلك فنحكم على تلك الذات بالمؤثرية
والمحكوم عليه مغاير للمحكوم به لا محالة -

ورابعها - انا نقول هذه الذات صارت مؤثرة فى الاثر الفلانى بعد ان كانت غير
مؤثرة فيه فتجدد صفة المؤثرية مع كون الذات موجودة قبل يدل على ان صفة
المؤثرية مغايرة لتلك الذات -

لا يقال لم لا يجوز ان يكون المراد من كونها مؤثرة فى ذلك الاثر نفس حصول
ذلك الاثر -

لانا نقول هذا باطل فانا نقول انما وجد هذا الاثر لاجل ان هذا المؤثر اثر فى
وجوده فعلا وجوده لمؤثرية المؤثر المؤثر فيه فلو كانت مؤثرية المؤثر عبادة عن
وجود الاثر لكان ذلك تعليلا لوجود الاثر بنفسه وانه محال -

واذا ثبت ان كون واجب الوجود مؤثرا فى وجود العالم وصف زائد على الذات

فقول هذا الوصف لا جائز ان يكون وصفا سلبيا لان قولنا الشيء العلامى اثر فى كذا تقيض لقولنا انه ما اثر فى كذا ولما كان قولنا ما اثر فى كذا سلبيا محضا وجب ان يكون قولنا انه اثر فى كذا وصفا ثبوتيا زائدا على الذات - ثم نقول كون الله تعالى مؤثرا فى وجود العالم اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا افتقر الى محدث فكانت مؤثرية المؤثر فى احداث تلك المؤثرية زائدا عليه فيلزم التسلسل فاذا مؤثرية الله تعالى فى العالم صفة قديمة ولكن كون الشيء مؤثرا فى غيره صفة اضافية لا يعقل ثبوتها الا مع ثبوت المضافين فاذا كون الشيء موصوفا بصفة المؤثرية من غير وجود الاثر محال عقلا فاذا كانت صفة المؤثرية قديمة يلزم كون الاثر قديما وذلك يوجب القول بقدم الآثار -

الشبهة الثالثة لهم - قالوا العالم لو كان محدثا لكان قبل حدوثه اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا فان كان واجبا كان قبل وجوده موجودا وهذا محال وان كان ممتنعا ثم انقلب ممكنا لزم ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا لذاته وهو محال ولما بطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان العالم قبل حدوثه كان ممكن الوجود فنقول الامكان اما ان يكون صفة سلبية او ثبوتية والاول باطل لان الامكان تقيض الامتناع والامتناع عدم اذ لو كان موجودا لكان الممتنع الموصوف به اولى بان يكون موجودا فثبت ان الامكان صفة ثابتة فنقول هذا الامكان اما ان يكون عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده واما ان يكون وصفا راجعا الى ذات الممكن والاول باطل وذلك لان القادر يمكنه ايجاد الممكنات ولا يمكنه ايجاد المحالات فلولا امتياز الممكن عن المحال بوصف عائد اليه والالم يكن اقتداره على ايجاد الممكنات اولى من اقتداره على ايجاد المحالات فثبت ان كل محدث مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان صفة موجودة عائدة الى ذات الممكن ومن المعلوم بالبداهة ان الموصوف بالصفة الموجودة لا بد وان يكون موجودا وذلك الشيء الذى يحصل فيه امكان حدوث الاشياء هو المسمى بالهيولى فاذا كل محدث فانه مسبوق بالهيولى وثبت فى اصول الحكمة ان الهيولى اما ان يكون هو الجسم

أو يكون أمرا لا ينفك عن الجسمية وعلى التقديرين فالقول بقدم الأجسام لازم -
الشبهة الرابعة لهم - قالوا كل محدث فانه لابد وان يكون عدمه قبل وجوده
ولا يجوز ان تكون تلك اقبالية نفس ذلك العدم لان العدم الحاصل قبل والعدم
الحاصل بعد يتشادكان في كونها عدما ولا يتشادكان في معنى القبالية والبعدية فاذا
المفهوم من القبالية امر ذاتي على ذات العدم وذلك الزائد لابد وان يكون أمرا
وجودا ثم ذلك الزائد محدث فيكون مسبوقا بقبل آخر فاذا لكل قبل قبل (١)
لا الى نهاية وما ذلك الا ان زمان فاذا الزمان قديم وثبت في اصول الحكمة ان
الزمان من اواحق الحركة والحركة من لواحق الجسم فيلزم من قدم الزمان قدم
الحركة ومن قدم الحركة قدم الجسم -

الشبهة الخامسة لهم - قالوا الابدان احسان فلو لم يكن الله تعالى موجدا في الازل
لكان تادكا للوجود والاحسان مدة غير متناهية وذلك غير جائز -
وربما عبروا عنه بعبارة اخرى فقالوا اعلو وجود العالم جود الباري تعالى وجود الباري
تعالى ازلى فيلزم ان يكون وجود العالم ازليا -

الشبهة السادسة لهم - قالوا لو كان الباري تعالى موجد العالم بعد ان لم يكن موجد الله
لكان فاعلا بالاختيار وهذا محال فذاك محال اما الملازمة فببينة بذاتها ومتفق عليها
واما ان الثاني محال فلان من قصد الى ايجاد شيء فاما ان يكون ذلك الابدان اولى
بالنسبة اليه من ترك الابدان واما ان يكون (٢) طرفاه متساويين الاول محال لان
قبل ذلك الابدان ما كانت تلك الاولية حاصلة وعند الابدان حصلت تلك الاولية
فيلزم منه ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهذا محال واما ان لم يكن الفعل اولى
بالنسبة اليه من الترك امتنع ان يرجح الفعل على الترك لان الترجيح والاستواء
ضدان فالجمع بينهما محال -

لا يقال الفعل وان لم يكن اولى من الترك بالنسبة الى ذلك الفاعل الا انه اولى بالنسبة

(١) مص - فاذا قبل كل قبل قبل (٢) مص - يكونا متساويين

الى غيره لان اليجاد احسان الى الغير فهذا القدر من الرجحان كاف في ترجيح الفعل على الترك -

لانا نقول ايصال الاحسان الى الغير ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه عاد حديث المقض الداق وان لم يكن اولى عاد حديث الاستواء والله الهادي -

والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول - ان صبح . اذ كرتم يلزم ان لا يحصل في العالم شئ من التغيرات لانه يلزم من دوام واجب الوجود ازلا وابدا دوام المعلول الاول ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول الثاني وهلم جرا الى آخر المراتب فيلزم ان لا يحصل في العالم شئ من التغيرات وانه خلاف الحس -

فان قال قائل - لم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود عام الفيض الا ان حدوث الاثر عنه يتوقف على استعداد القوابل وحدث هذه الاستعدادات المختلفة في القوابل يتوقف على الحركات العلكية والاتصالات الكوكبية وكل حادث منها مسبوق باحرا لا الى اول فلماذا السبب حدث التغير في هذا العالم -

والجواب انا نقول العرض المعين اذا حدث في هذا العالم فاما ان يفتقر في حدوثه الى سبب او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لاعن سبب وهو باطل بالاتفاق وان افتقر الى سبب فنلك السبب ان كان حادثا كان الكلام في كيفية حدوثه كما في الاول فيفيض الى حدوث اسباب ومسببات لاسهاية لها دفعة واحدة وهو محال وان كان السبب قديما فقد اسندتم الى المؤثر القديم ابرا محدثا واذا عقلت ذلك قلم لا يجوز في كل العالم مثل ذلك ايضا -

والجواب عن الشبهة الثانية - انا نقول مؤثرية المؤثر في الاثر لا يجوز ان يكون بوصفا زائدا على ذات المؤثر لانه لو كان كذلك لكانت تلك الصفة مفتقرة في تحققها الى ذات الموصوف فتكون ممكنة في ذاتها مفتقرة الى المؤثر فتكون مؤثرية المؤثر في تلك المؤثرية زائدة عليها ولزم التسلسل -

والجواب عن الشبهة الثالثة - ان الامكان لا يمكن ان يكون صفة موجودة وبدل عليه وجوده - احدها انكم سلمتم ان الشئ قبل حدوثه ممكن الوجود فلو كان الامكان

«صفة موجودة لكان اما ان تكون قائمة به او بغيره لاجاؤ ان تكون قائمة به
والا لزم قيام الوجود بالعدوم ولا جأؤ ان تقوم بغيره لان صفة الشيء لا يعقل
دقيما بها بغيره كما ان الحركة التي يكون الجسم موصوفا بها يمتنع ان تكون قائمة بغير
ذلك الجسم -

وثانيها ان اتصاف الماهية بـ «كان» الوجود سابق على اتصافها بالوجود فلو كان
«الامكان» صفة موجودة لزم ان يكون اتصاف الماهية بوجود شيء آخر سابقا على
اتصافها بوجود نفسها -

وثالثها ان «الامكان لو كان» وجودا لكان مساويا لساؤ الموجودات في الوجود
ومخالفا لها في الماهيته المخصوصة فاذا ما هيته غير وجوده فاتصاف ما هيته بوجوده
ان كان على سبيل الوجوب كان «وجودا» واجبا لذاته فيلزم ان تكون الصفة
المفتقرة لذاتها الى ما يكون ممكنا لذاته تكون واجبة لذاتها وهو محال وان كان
«ذلك» الاتصاف على سبيل «الامكان» لزم ان يكون «لامكان» امكان آخر ويفضي
الى التسلسل -

ورابعها ان العقول الفعالة والارواح البشرية والهيولى كلها ممكنة فيلزم افتقارها
الى هيولى اخرى وهو باطل -

لا يقال - الممكن انما يفتقر الى الهيولى اذا كان محدثا لانه قبل حدوثه غير موجود
فلا بد له من شيء آخر يكون موجودا قبل حدوثه حتى يكون ذلك الشيء محلا
لذلك الامكان اما العقل الفعال والهيولى لما كانا موجودين ازلا وابدا كان امكانه
قائما به فلا يفتقر الى هيولى اخرى وهو باطل -

لانا نقول ثبوت الامكان للماهية الممكنة يكون على سبيل الوجوب الذاتي فاذا
كان شرط قيام الامكان به كونه في نفسه «وجودا» وثبوت الامكان له امر واجب
لذاته وما كان شرطا لما كان واجبا لذاته اولى بان يكون واجبا لذاته فيلزم ان
يكون ثبوت الوجوب لهذه الاشياء واجبا بالذات فيلزم ان يكون الممكن لذاته
«واجبا لذاته» وهو محال - فثبت بهذه الدلائل ان الامكان لا يعقل ان يكون صفة

«موجودة»

كتاب الأرباب

هو جودة وبالله التوفيق -

والجواب عن الشبهة الرابعة - ان المفهوم من القبلية لا يعقل ان يكون صفة ثبوتية
ويدل عليه وجوه -

أحدها انكم سلمتم ان كل محدث كان عدمه قبل وجوده فقد جعلتم القبلية صفة
للعدم وصفة العدم لا يعقل ان تكون موحودة فالقبلية صفة غير موجودة -
مؤثاتها ان التقدم اضافة لاتعقل الا بالاضافة (١) الى التأخر والمضافان يوجدان
معاً فلو كان التقدم صفة موجودة لاستحال وجودها الا مع وجود التأخر واذا كان
حصول التقدم والتأخر معاً لزم ان يكون حصول المتقدم والتأخر معاً ولكن
المعية تنافي التقدم والتأخر فاذا القول بان القبلية صفة موجودة يفضي الى هذا
المحال فيكون ذلك محالاً -

وثالثها - انا قد دلفنا في اول المسئلة على أن الامس متقدم على اليوم وليس ذلك
التقدم بالزمان فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم على الوجود جارياً مجرى تقدم
اليوم على الغد -

والجواب عن الشبهة الخامسة - وهي قولهم لايجاد جود - قلنا هذا ينتقض
بإيجاد هذه الصور والأعراض الحادثة فانه جود ولم يلزم منه قدم هذه الصور
وبالأعراض -

والجواب عن الشبهة السادسة - لم لا يجوز ان يقال القاعل المختار يرجع احد
مقدوريه على الآخر من غير اكتساب كمال ولا رفع يقتضيه بل محض الارادة
وبالله التوفيق -

(المسئلة الثانية)

في ان المدوم ليس بشئ

هذه المسئلة متفرعة على مسئلة اخرى وهي ان الوجود هل هو مغائر للماهية ام
لا فذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري الى ان وجود كل شئ نفس

ما هيته وذهب كثير من المتكلمين وجمهور الحكماء الى ان وجود الشيء وصف متاثر لماهيته -

واحتج من قال بان الوجود زائد على الماهية بوجوه اربعة الاولى - ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات وخصوصيات الماهيات غير مشترك فيها بين الموجودات فالوجود متاثر بالماهية -

ثانيا قلنا ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات بوجوه الاول ان صريح العقل حاكم بانه لا واسطة بين طرفي القیضين ولولا ان مفهوم الوجود امر واحد واقع في مقابلة النفي والالبطل ذلك -

ثالث قيل ان عنيتم بقولكم - انه لا واسطة بين القیضين - انه لا واسطة بين نحقق تلك الحقيقة وبين لا تحققها فهذا مسلم ولكن هذا لا يقتضي كون الوجود قدرا مشتركا بين كل الموجودات فان تحقق كل حقيقة عبارة عن خصوصية تلك الحقيقة وتعين تلك الماهية وان عنيتم به ان هما مفهوم مشترك واحد بين الموجودات هو المسمى بالموجودية فهذا هو المصادرة على المطلوب -

قلنا لا شك في ان العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوم ما ومن معنى السلب مفهوم ما ويجزم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وهو عند تصور مفهوم الثبوت و مفهوم السلب لا يفتقر الى الاشارة الى ماهية معينة وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت امرا واحدا -

الوجه الثاني - في بيان ان المفهوم من الموجودية امر واحد انه يمكن تقسيم الموجود الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته ومورد التقسيم مشترك بين القسمين وهذا يقتضي ان يكون المفهوم من الموجود قدرا مشتركا بين القسمين -

الوجه الثالث - انا اذا اعتمدنا ان امرا من الامور موجود فسواء اعتقدنا ان ذلك الامر جوهر او عرض وبتقدير ان يكون جوهر فهو متحيز او غير متحيز وبتقدير ان يكون عرضا فهو اللون او طعم فان اعتقادنا في كونه موجودا يكون باقيا غير متغير ولولا ان المفهوم من كونه موجودا امر واحد في الكل لوجب

ان يتغير ذلك الاعتقاد عند تغير اعتقاد الخصوصيات كما اذا اعتقدنا فيه انه جوهر
ثم اعتقدنا فيه انه عرض فانه يتغير الاعتقاد الاول -

الوجه الرابع - ان من قال الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات يلزمه الاعتراف
بان الوجود مشترك فيه بين الماهيات والالكا فتتقرب كل واحد واحد من
مسمى الوجود بانه غير مشترك فيه بين الماهيات الى دليل منفصل فلما كان الحكم
على الوجود بانه غير مشترك فيه يعم كل وجود علما ان الوجود من حيث انه
وجود مفهوم واحد -

ثبت بما ذكرناه ان الوجود امر واحد في جميع الموجودات واما ان خصوصية
ماهية كل واحد من الماهيات غير مشترك فيها (١) بين الماهيات فمعلوم بالضرورة
ثبت بمجموع هاتين المقدمتين ان وجود كل شئ مغاير لماهيته -

الحجة الثانية - على ان الوجود مغاير للماهية هي انه لا شك ان في الموجودات
ما هو ممكن لذاته فنقول ذلك الموجود الذي هو ممكن لذاته ان اخذناه مع اعتبار
الوجود كان غير قابل للعدم لان الشئ حال كونه موجودا لا يقبل العدم وما لا
يقبل العدم لا يكون ممكن الوجود والعدم وان اخذناه مع اعتبار العدم كان غير
قابل للوجود لان الشئ حال كونه معدوما لا يقبل الوجود وما لا يقبل الوجود
لا يكون ممكن الوجود والعدم فلو لم تكن ماهيته مغايرة للوجود والعدم لما كانت
للماهية ممكنة اصلا ولما كانت ممكنة علما انها مغايرة للوجود والعدم -

ويمكن تقرير هذه الحجة بعبارة اخرى وهي ان قولنا في الشئ انه ممكن الوجود
والعدم انه لا يمتنع ان يحكم على تلك الماهية بكونها موجودة وبكونها معدومة
والمحكوم عليه بحكم لا بد وان يكون متقدرا (٢) مع ذلك الحكم فوجب ان تكون
تلك الماهية الممكنة متقدرة حالي الوجود والعدم وذلك يقتضى كون الماهية
مغايرة للوجود -

فان قيل - هذه الحجة اما تلزم لو قلنا الماهية حال وجودها او حال عدمها تكون
محكما عليها في ذلك الوقت بانها ممكنة الوجود ونحن لا نقول بذلك بل نزعم انها

حال وجودها يمكن وجودها وعدمها في الزمان الثاني من ذلك الزمان الحاضر والحاصل انا لانسلم ثبوت الامكان بالنسبة الى الحال بل انما نسلم ثبوته بالنسبة الى زمان الاستقبال -

والجواب من وجهين - الاول ان الموجود في الحال اذا حكم العقل عليه بانه يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال فالمحكوم عليه بالعدم في الاستقبال هو هذه الماهية والمحكوم عليه بحكم لا بد وان يكون متقدرا مع ذلك الحكم فتلك الماهية ممكنة المقرر مع العدم في الاستقبال واذا حصلت الماهية بدون الوجود كانت الماهية مغايرة للوجود -

الثاني هو ان قولكم الشئ يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال يحتمل وجهين - احدهما ان امكان العدم في الاستقبال حاصل في الحال والآحر ان امكان العدم في الاستقبال يحصل في الاستقبال والاول باطل لان امكان العدم في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال والاستقبال ممتنع الحصول في الحال فامكان العدم في الاستقبال موقوف على شرط ممتنع الحصول لذاته وما توقف على مثل هذا الشرط كان ممتنع الحصول في الحال فثبت انه يمتنع ان يحصل في الحال امكنه العدم في الاستقبال ولما بطل هذا الاحتمال بقي الاحتمال الثاني وهو ان الموجود في الحال يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال عند حضور الاستقبال لكن الاستقبال اذا حضر صار حاضرا فيستلزم يعود الامر الى ان الممكن انما يكون محكوما عليه بالامكان بالنسبة الى الحال لا بالنسبة الى الاستقبال وذلك يبطل ما ذكرتم من السؤال -

الحجة الثالثة على ان الوجود زائد على الماهية - وهو انه يمكننا ان نعقل الماهية مع الذهول عن وجودها ولو كان الوجود نفس الماهية او جزءا من اجزاء الماهية لكان ذلك ممتنعا -

فان قيل - هذه الحجة منقوضة على قول الفلاسفة فان عندهم وجود الباري سبحانه نفس حقيقته مع انا نعقل وجوده ولا نعقل ماهيته وايضا فانا نتصور ان الوجود

ما هو ثم نصدق بان ذلك المفهوم حاصل وكائن وواقع والتصور غير التصديق فيلزم ان يكون تصديقنا بان الوجود واقع وحاصل دالا على حصول وجود الوجود ويلزم منه التسلسل -

وايضا فانا قد نعقل ذاتين مع الذهول عن كون احدهما لازما للآخر او ملزوما له او كون احدهما مؤثرا في الآخر او اثراله او كون احدهما حالا في الآخر او محلا له فيلزم ان يكون كون الشيء لازما للآخر وملزوما له ومؤثرا فيه واثراله وحالا فيه ومحلا له زائدا على الذات وذلك محال لافضاء ذلك الى التسلسل وايضا فهب ان ما ذكرتم يدل على ان الوجود الخارجى زائد على الماهية ولكمه لا يفيد ان الوجود الذهني زائد على الماهية -

والجواب انه اذا صدق على احد الامرين كونه معلوما وعلى الآخر انه غير معلوم فلم يثبت التغير بينهما امكان قد صدق على الامر الواحد انه معلوم وانه غير معلوم فيلزم اجتماع النفي والاثبات وانه محال في بداهة العقول واذا كانت هذه المقدمة من اقوى البديهيات كان ايراد المقض عايبا تشكيكا في البديهيات فلا يستحق الجواب -

وايضا فعندنا ان وجود الله زائد على ماهيته (١) واما تصديقنا بان الوجود قد وقع فليس المراد منه ان الوجود حصل له وجود آخر بل المراد منه ان الوجود هل حصل للماهية ام لا وهذا عين الدليل الذى تمسك به واما حديث الالزامية والملزومية وامتثالها فهي اعتبارات ذهنية بخلاف الوجود الخارجى فانه لا يمكن ان يقال انه اعتبار ذهني والالزام ان يقال انه لا وجود في الاعيان وان يقال وجوده في الاعيان نفس الماهية فيستد يرجع ما ذكرتم من اجتماع النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال واما الوجود الذهني فخوا به ان الماهية كما وجدت في الازهان عارية عن الوجود الخارجى فقد وجدت في الاعيان عارية عن الوجود الذهني وذلك يوجب التغير -

الحجة الرابعة - على ان الوجود زائد على الماهية هي انا في بداهة العقول ندرك

الفرق بين التصور والتصديق فالفرق بين قولنا السواد وبين قولنا السواد موجود معلوم بالبداهة ولذلك فإن (١) من قال السواد وسكت حكم كل عاقل بانه ما نفى وما اثبت وما ذكر كلاما مفيدا واذا قال السواد موجود او غير موجود فقد نفى او اثبت وادعى ويطالب على صحة ما ذكره بالحجة ولو كان كونه موجودا هو نفس كونه سوادا لما حصل الفرق المذكور المعلوم بالبداهة -

فان قيل هذا الفرق الذى ذكرتم واقع بنحسب اللفظ لا بنحسب المعنى - فالجواب اما نعم بالبداهة ان من ادعى ان للعالم صانعا ثم اقام الدليل على دعواه لم يكن مطلوبه بهذه الحجة نفس اللفظ بل المعنى فسقط ما ذكره من السؤال -

واحتج من قال الوجود غير زائد على الماهية بان قال لو كان الوجود زائدا على الماهية لكان قيام الوجود بالماهية وان توقف على كون الماهية موجودة لزم اما كون الشيء مشروطا بنفسه او وقوع التسلسل وان لم يتوقف عليه فيستد يلزم قيام الصفة الثبوتية بالعدم المحض وذلك محال لان المحسوس عندنا من الذوات ليس الا الصفات واذا جوزنا قيام الوجود بالمعدوم فالجدار الذى نشاهده لا نشاهد منه الالونه وكثافته وثقله فاذا لم يبعد قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم لم يبعد ان يكون الموصوف بالكثافة والثقل واللون المخصوص معدوما محضا وذلك يقتضى وقوع الشك فى ان ذات الجدار وذات الانسان هل هى موجودة ام لا ومعلوم ان ذلك فاسد -

فالجواب عنه ان محل الوجود هو الماهية ثم ان الماهية من حيث هى هى ماهية مغايرة للوجود والعدم فلا يلزم من ذلك قيام الوجود بالمعدوم واذا عرفت هذه المسئلة فلنرجع الى المقصود -

فنقول اما من قال وجود كل شئ نفس ماهيته لزمه القطع بانه متى زال الوجود فقد زالت الماهية فالقول بان المعدوم شئ لا يتصور على مذهب هذا القائل اما من قال الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فى انه هل يمكن تقرير الماهية عند زوال صفة الوجود فمن جوز ذلك قال المعدوم شئ وعنى به ان الماهية من حيث

هى هى تكون متقررة حال ما لا تكون موجودة ومن لم يجوز ذلك قال المعدوم ليس بشئ -

إذا عرفت هذا فلنرجع الى تعيين محل النزاع فى هذه المسئلة فنقول المعدوم اما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود واما ان يكون جائزا لوجود جائز العدم اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نفى محض وعدم صرف وليس بذات ولا بشئ واما المعدوم الذى يجوز وجوده ويجوز عدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه قبل الوجود نفى محض وعدم صرف وليس بشئ ولا بذات وهذا قول ابى الحسين البصرى من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ما هيأت وذوات وحقائق حالى وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع -
وانا فى بيان ان المعدوم ليس بشئ وجوه -

الحجة الاولى - ان هذه الماهيات لو كانت متحققة فى الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متساوية فى كونها متحققة خارج الذهن وبأينة لخصوصياتها المعينة ومابه المشاركة غير مابه المماثلة (١) فيلزم ان يكون تحقق كل ماهية وتقررها زائدا على خصوصيتها ولا معنى للوجود الا هذا المتحقق والتقرر فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وذلك محال وما يدل على ان كونها متحققة خارج الذهن امر زائد على ماهيتها المخصوصة انا اذا قلنا السواد ثم قلنا السواد متقرر حال العدم فنحن ندرك تفرقة بديهية بين ذلك التصور وهذا التصديق ولولا ان تقررها خارج الذهن حال عدمها امر زائد على ماهيتها والا لما بقى فرق بين التصور والتصديق وذلك محال على ما قررناه ثبت ان الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها لكانت موجودة حال عدمها ولما كان ذلك محالا علمنا ان القول بان الماهيات متقررة حال عدمها محال -

البرهان الثانى - ان الذوات الثابتة فى العدم اما ان تكون متناهية او غير متناهية والقسمان باطلان فبطل القول بثبوت الذوات المعدومة اما ان كونها متناهية باطل فبالا تفاق واما ان كونها غير متناهية باطل فذلك لان مجموع الذوات المعدومة

كتاب الأربعين ٦٠

حين ما لم يخرج منها شيء الى الوجود كانت اكثر مما يبقى منها في العدم بعد خروج بعضها الى الوجود والا لكان الشيء مع غيره كهولا مع غيره وذلك محال واذا كان كذلك كانت الذوات التي بقيت الآن في العدم اقل من مجموع الذوات التي كانت معدومة عند ما لم يخرج شيء منها الى الوجود وما كان اقل من غيره فهو متناه فالذوات التي بقيت الآن في العدم متناهية والتي خرج منها الى الوجود متناهية ومجموع المتناهي مع المتناهي يكون متناهيًا ثبت ان القول بكون الذوات غير متناهية محال -

البرهان الثالث - هذه الماهيات من حيث انها هي ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة فيلزم ان تكون هذه الماهيات مسبوبة بالنفي المحض والعدم الصرف وهو المطلوب -

وانما قلنا - بان هذه الماهيات ممكنة لذواتها وذلك لانها لو كانت واجبة للثبوت لذواتها في الخارج لكانت واجبة للثبوت في الخارج ممتنعة الزوال فلا معنى لواجب الوجود الا ذلك وحيث يكون واجب الوجود اكثر من واحد وذلك محال واذا ثبت انها في كونها متقررة في الاعيان ممكنة وثبت ان كل ممكن محدث ثبت انها من حيث انها ماهيات محدثة وذلك يبطل القول بان المعدوم شيء وتام تقرير هذا البرهان قد تقدم في مسألة حدوث الاجسام -

البرهان الرابع - قوله تعالى (والله على كل شيء قدير) وجه الاستدلال بالآية ان اسم الشيء يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على تلك الماهيات وانما يكون قادرا عليها لو كان لقدرته صلاحية ان تؤثر في تلك الماهيات تقريرًا وابطالًا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله تعالى متقدما على تقرير تلك الماهيات لوجوب تقدم المؤثر على الاثر ومتى كان الامر كذلك ثبت ان الماهيات باسرها نفي محض بعدم صرف في الازل وذلك هو المطلوب -

واحتج القائلون - بان المعدوم شيء بامور -

بالجدة الاولى - ان المعدومات متميزة في انفسها وكل ما يتميز بفضه عن البعض

فلا

كتاب الأربعين

فلا بد وان تكون في انفسها حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا ذلك هو الذي يدل على ان المعدومات متميزة بعضها عن البعض حال عدمها وجوه -
الاول وهو انا نعلم - ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذا ان
الطلوعان معدومان في الحال ونحن الآن نعلم امتياز كل واحد منهما عن الآخر
وهذا يدل على وقوع الامتياز في المعدومات -

الثاني هو انا قادرون على الحركة يمة ويسرة ولنا قادرين على الطيران الى السماء
فقد تميز احد المعدومين عن الثاني من حيث ان احدهما مقدور لنا والآخر غير
مقدور لنا وهذا الامتياز واقع حال العدم فثبت وقوع الامتياز في المعدومات -
الثالث - هو انا نحمد من انفسنا انا نريد ان نتحدث لنا اموال واولاد وخيرات
وسعادات وان لا نتحدث لنا انواع الامراض والآفات مع كون كل واحد من
هذين القسمين معدوم اقلولا تميز احد المعدومين عن الآخر حال كونه معدوما
بما هيته المعينة وحقيقته المخصوصة والا لا تمتنع كون احدهما مراد الوقوع والآخر
مكروه الوقوع -

الرابع هو ان المعدوم فسان ممتنع وجائر ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين
متميز عن الآخر في نفسه وحقيقته ولذلك كان القادر المختار لا يمكنه ايجاد الممتنعات
ويمكنه ايجاد الممكنات فولا امتياز الممكن عن الممتنع في نفسه والا لم اصح ذلك
لا يقال هذه الامور وان كانت معدومة في الخارج الا انها موجودة في الذهن
فلهذا صبح وقوع الامتياز فيها -

لانا نقول انكم اما ان تقولوا هذه المعدومات (١) موجودة في الذهن او تقولوا العلم
بها موجود في الذهن والاول باطل لانا انما نعلم الشمس والقمر فلو كانت هذه
المعلومات موجودة في الذهن لزم فيمن تصور شمساً كثيرة واقماراً كثيرة
وبحراً من زبيب وجبلاً من زبرجد ان توجد في ذهنه هذه الاشياء والقول
يفساده معلوم بالضرورة واما الثاني وهو ان الحاضر في الذهن هو العلم بهذه
الاشياء وهذا مسلم الا ان بحثنا عن المعلوم لا عن العلم فهذه المعلومات لما لم تكن

كتاب الأربعين ٩٢

هو جودة في الذهن علمنا أنها في انفسها وحقائقها متميزة سواء وجدت في الذهن
أو لم توجد وذلك هو المطلوب ثبت بهذه البراهين الاربعة تميز بعض المعدومات
عن البعض حال كونها معدومة -

وإذا ثبت هذا فنقول امتياز احد الامرين عن الآخر يتوقف على كون كل واحد
منهما في نفسه حقيقة معينة وماهية معينة فان تميز البعض عن البعض حكم من
احكام تلك الحقائق وصفة من اوصافها وثبوت الصفة والحكم بدون تقرير
الموصوف محال ثبت ان المعدومات متميزة متفرقة وثبت ان التميز لا يتحقق
الا عند كون الحقائق والماهيات متفرقة وهذا يوجب القطع بكون المعدومات
ذوات وماهيات وحقائق وذلك هو المطلوب -

اللمحة الثانية - للعزلة على ان المعدوم شيء وهي انه لا نزاع في وجود موجودات
ممكنة الوجود لذواتها ولا معنى للممكن الا الذي يصح عليه الوجود والعدم وكل
ما كان كذلك كانت ماهيته ممكنة التقرر مع الوجود ومع العدم تارة اخرى وانما
هقل تقرر ماهيته مع العدم ثبت ان المعدوم شيء -

لا يقال المراد من قولنا انه يمكن ان يكون معدوما هو انه لا يمتنع بقاء ماهيته متفرقة
ممتحنة ولا يمتنع ايضا بطلان تلك الماهية ونحو جها عن كونها ماهية وحقيقة
في هذا هو المراد من الامكان ومعلوم ان هذا القدر لا يدل على ان المعدوم شيء -

لانا نقول اذا قلنا هذه الماهية يمكن بطلانها وزوالها فلا شك ان هذه قضية موضوعها
قولنا هذه الماهية ومحوها قولنا يمكن بطلانها وزوالها ولا شك ان ماهية القضية
حركية من الموضوع والحمول والنسبة الخاصة ولا شك ان المركب لا يوجد
الا عند وجود جميع مفرداته فاذ آ هذه القضية لا توجد ولا تتقرر الا اذا حصل
موضوعها مقارنا لمحوها فاذا قلنا الموضوع نفس تلك الماهية وجعلنا المحمول
امكان بطلان الماهية كان معنى هذا الكلام ان هذه الماهية يمكن تقررها حال
بطلانها ومعلوم ان ذلك محال ثبت ان كون الممكن ممكنا يستحيل ان يكون مفسرا
بهذا المعنى بل لا بد وان يكون مفسرا بانه يجوز كون الماهية موصوفة بالوجود

وجوز

ويجوز كونها خالية عن الوجود ومهما كان الامر كذلك ثبت ان المعدوم شئ -
 الحجة الثالثة - ان كل وجود فهو اما ان يكون ممتنع الوجود لذاته واما ان يكون
 متصور الوجود لذاته سواء كان ذلك الذى هو متصور الوجود واجب الوجود
 او غير واجب الوجود فاذا آسونه ممتنع الوجود وكونه متصور الوجود امر ان
 متقابلا لا واسطة بينهما فنقول امتناع الوجود لا يمكن ان يكون صفة . ووحدة
 اذ لو كان الامتناع صفة . وجودة لكان الممتنع الموصوف بهذا الامتناع . وجودا
 ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالنفى المحض والعدم الصرف وحيث
 يازم ان يكون ممتنع الوجود موجودا وهو محال فثبت ان امتناع الوجود ليس
 صفة . وجودة فوجب ان يكون تصور الوجود صفة . وجودة ضرورة انه لا بد
 في احد القیضین من ان يكون امرا ثبوتيا -

اذا ثبت هذا فنقول لاشك ان كل محدث فانه قبل حدوثه ممكن الحدوث لذاته
 اذ لو لم يكن ممكنا لذاته لكان اما واجبا لذاته فيكون موجودا قبل ان كان
 موجودا وهو محال او ممتنعا لذاته فيازم انقلاب الماهية من الامتناع الدائى
 الى الامكان الدائى وهما محالان فثبت ان كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته
 وثبت ان الامكان صفة ثابتة وثبت ان الصفة الثابتة تستدعى موصوفا ثابتا فاذا
 لا بد وان تكون الماهية متقدمة قبل حدوثها حتى تكون موصوفة بهذا الامكان
 وذلك يوجب القول بكون المعدوم شيئا -

لا يقال لم لا يجوز ان يكون الامكان عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده -
 لانا نقول القادر متمكن من ايجاد المعدوم الممكن وغير متمكن من ايجاد
 المعدوم الممتنع فلو لا امتياز الممكن عن الممتنع فى نفسه بامر عائد اليه والا لما كان الامر
 كذلك -

الحجة الرابعة - الماهيات لو كانت متجددة لكان تجددتها باحداث محدث وايقاع
 قادر وهذا محال فذلك مثله -

بيان الملازمة ان كل ما حدث بعد ان لم يكن فلا بد له من مكنون ومحقق وبيان انه

يُمْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ تَحَقُّقُ تِلْكَ الْمَاهِيَّاتِ وَتَقَرُّرُهَا بِأَحْدَاثٍ مُحْدَثٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ مَا كَانَ، تَحَقُّقُهُ بِسَبَبٍ غَيْرِهِ لَزِمَ مِنْ فَرْضِ عَدَمِ ذَلِكَ أَنْتَهِرَ عَدَمُ ذَلِكَ الْآثَرُ فَلَوْ كَانَ كَوْنُ الْجَوْهَرِ جَوْهَرًا أَوْ كَوْنُ السَّوَادِ سَوَادًا لِأَجْلِ سَبَبٍ مُتَفَصِّلٍ لَزِمَ عِنْدَ فَرْضِ عَدَمِ ذَلِكَ السَّبَبِ الْمُنْفَصِلِ أَنْ يُخْرَجَ الْجَوْهَرُ عَنْ كَوْنِهِ جَوْهَرًا وَالسَّوَادُ عَنْ كَوْنِهِ سَوَادًا وَذَلِكَ مُحَالٌ لِأَنَّ قَوْلَنَا السَّوَادُ نَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهِ سَوَادًا وَيَبْطُلُ كَوْنُهُ سَوَادًا قَضِيَّةٌ مُوَضَّوعِيَّةٌ السَّوَادُ وَمَحْمُولُهَا نَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهِ سَوَادًا أَوْ يَبْطُلُ كَوْنُهُ سَوَادًا وَمِنْ شَرْطِ صِحَّةِ الْقَضِيَّةِ امْكَانُ اجْتِمَاعِ مُوَضَّوعِيَّيْهَا وَمَحْمُولِهَا مَعًا وَمَعْلُومٌ أَنَّ اجْتِمَاعَ النَّقِيضَيْنِ مُحَالٌ فَثَبِتَ أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ قَوْلُنَا السَّوَادُ نَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهِ سَوَادًا أَوْ يَبْطُلُ كَوْنُهُ سَوَادًا وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ ثَبِتَ أَنَّهُ يُمْتَنَعُ اسْتِدَادُ تَقَرُّرِ الْمَاهِيَّةِ وَتَكُونِهَا إِلَى إِيجَادِ مُوجِدٍ وَإِقْبَاعِ فَاعِلٍ -

الْحُجَّةُ الْخَامِسَةُ قَوْلُهُ تَعَالَى (وَلَا تَقُولَنَّ أَشْيَاءَ أَنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا) الْآيَةُ - سَمِيَ الْأَمْرُ الَّذِي سَيَفْعَلُهُ غَدًا فِي الْحُلِّ بِاسْمِ الشَّيْءِ وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْمَعْدُومُ شَيْئًا - فَالْجَوَابُ عَنِ الْحُجَّةِ الْأُولَى - أَنْ نَقُولَ إِنَّا نَجِدُ مِنْ أَنْفُسِنَا شُعُورًا وَإِدْرَاكًَ فِي صُورٍ كَثِيرَةٍ مَعَ حُصُولِ الْإِتْفَاقِ بَيْنِنَا وَبَيْنَكُمْ عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ بِمَا هِيَاتٍ وَلَا حَقَائِقَ بَلْ هِيَ نَفْيٌ مُحْضٌ وَعَدَمٌ صَرَفٌ -

فَالصُّورَةُ الْأُولَى الْعِلْمُ بِالْمُتَمَنَعَاتِ وَذَلِكَ لِأَنَّا نَحْكُمُ بِأَنَّ شَرِيكَ اللَّهِ مُمْتَنَعٌ وَنَقِيمُ الدَّلَائِلِ عَلَى ذَلِكَ وَلَوْ لَا أَنَا تَصَوَّرْنَا شَرِيكَ الْإِلَهِ وَالْإِلَاحُ لَا يَسْتَحَالُ مِنَّا أَنْ نَحْكُمَ عَلَيْهِ بِالْإِمْتِنَاعِ لِأَنَّ التَّصَدِيقَ بِدُونِ التَّصَوُّرِ مُحَالٌ وَلَنَا نَقُولُ شَرِيكَ الْإِلَهِ مُحَالٌ وَالْجَمْعُ بَيْنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ مُحَالٌ وَحُصُولُ الْجِسْمِ الْوَاحِدِ فِي آنٍ وَاحِدٍ فِي مَكَانَيْنِ مُحَالٌ وَنُمِيزُ بَيْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ التَّصَدِيقَاتِ وَبَيْنَ الْآخَرِ وَالشُّعُورِ الْذَهْنِيِّ وَالْإِمْتِيَازِ الْعَقْلِيِّ حَاصِلٌ فِي هَذِهِ الصُّورِ مَعَ حُصُولِ الْإِتْفَاقِ بَيْنَ جَمِيعِ الْعُلَمَاءِ (١) عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْمُتَمَنَعَاتِ لَيْسَتْ ذَوَاتٍ وَلَا حَقَائِقَ وَلَا مَاهِيَّاتٍ -

الصُّورَةُ الثَّانِيَّةُ الْعِلْمُ بِالْمَرْكَبَاتِ كَمَا إِذَا تَصَوَّرْنَا بِحَرًّا مِنْ زَيْبِقٍ وَجِبَلًا مِنْ زَبْرَجَدٍ (٢) فَإِنَّ الْبَحْرَ وَالْجِبَلَ عِبَادَةٌ عَنْ جَوَاهِرٍ مَوْصُوفَةٍ بِالْتَرْكِيبِ وَالتَّأْلِيفِ وَمَوْصُوفَةٍ

بالوان مختلفة وأشكال مخصوصة وعندكم الثابت في العدم إنما هو ذوات الجواهر
والاعراض فاما ان يكون الجوهر موصوفا بالعرض فذلك غير ثابت في العدم
البتة والجبل إنما يكون جبلا يكون الجوهر موصوفا بالاعراض والتركيبات
فإذا الشعور الذهني حاصل في هذه الصورة مع ان المشعور به غير حاصل البتة لافي
العدم ولا في الوجود -

الصورة الثالثة - العلم بالنسب والاضافات مثل علمنا بحصول هذا الجسم في هذا
الحيز دون ذلك الحيز وطلوع الشمس غدا من المشرق لا من المغرب ولا معنى
لطلوع الشمس من المشرق الا حصول ذاتها في ذلك الحيز دون هذا الحيز (١)
ولاشك ولا نزاع ان هذه النسب غير ثابتة في العدم لان كون الشمس المعدوم
حاصلة في المكان المعدوم محال في بداهة العقل وانتم ساعدتم ايضا على انه لا حصول
ولا تقرن لامثال هذه النسب في العدم -

الصورة الرابعة - انا نعلم امتياز العدم عن الوجود وامتياز النفي المحض والسلب
الصرف عن الثبوت ومسمى النفي الصرف والسلب المحض محكوم عليه بكونه
متميزا عن الثبوت مع انه يستحيل ان يكون لمسمى النفي المحض ثبوت لان المراد
من النفي المحض ما هو مقابل لمسمى الثبوت ومناف له فلو كان له ثبوت بوجه ما
لكان منافا في الشيء ومناقضه نفس ذلك الشيء وهو محال ولان الخصم يساعد على
ان مسمى العدم غير ثابت في العدم -

الصورة الخامسة - انا نحكم على الماهية المعدومة بانها غير موجودة فقبل اتصاف
تلك الماهية بالوجود نحن نتصور ماهية الوجود ونميز في اذهاننا بين مسمى الوجود
وبين مسمى الجوهر والسواد ولذلك فان الخصم يقول مسمى الجوهر والسواد

(١) هامش مص مراده - بكون الشمس في الحيز نسبة ما يصحب الكون من
النسبة الى غير الحيز لان الكون عرض ذو نسبة كالعلم فامكن ان يقال حصوله من
حيث والا فهذه الدعوى تكون مناقضة لما تقدم له من ان الكون في الحيز
صفة موجودة في مسألة حدوث العالم - كذا وبعض الالفاظ فيها محو - ح

ثابت في العدم ومسمى الوجود غير ثابت في العدم ثبت أننا نتصور ماهية الوجود وحقيقته قبل صيرورة الماهية موصوفة بالوجود فلو لزم من مجرد هذا التمييز الذهني والشعور العقلي كون الشعور به حاصلًا في العدم لزم كون ماهية الوجود متقررة في العدم وذلك محال لأن العدم تقيض الوجود والتقيضان لا يجتمعان ولأن الخصم أيضًا يساعد على أن ماهية الوجود غير متقررة في العدم -

الصورة السادسة - نحن نقول ماهية المؤثرية و ماهية المتأثرية ونميز بين كل واحد منهما وبين الآخر وبينهما وبين غيرهما مع أن الخصم يساعد على أن المعدوم لا يكون مؤثرًا ولا متأثرًا ولا يتقرر حال العدم بمسمى المؤثرية ومسمى المتأثرية فالشعور الذهني والادراك العقلي حاصل مع أن الشعور به غير حاصل وكذا كون الشيء فوق غيره وتحت غيره ويمينا وشمالا ويدخل فيه جميع النسب والاضافات - وإذا عرفت هذا فنقول تعني بكون المعدوم معلوما هذا القدر من التمييز الذهني الحاصل في هذه الصورة أم تعني به أمرا وراء هذا القدر فإن عنيت به الأول تعذر الاستدلال بكونه معلوما (١) على كونه شيئا لأن هذا القدر من المعلوماتية حاصل في هذه الصور مع أنها ليست بما هيئات ولا ذوات ولا حقائق بالاتفاق وإن عنيت بكون المعدوم معلوما أمرا وراء هذا القدر فلا بد من تفسير كون المعدوم معلوما ثم إقامة الدلالة على كونه معلوما بذلك التفسير فإنا من وراء التراجع في المقامين وأعلم أنك متى أوردت هذا السؤال على هذا الوجه ضاق الكلام على الخصم جدا -

أما دليلهم الثاني على قولهم أن المعدوم متميز وهو أن المقدور قبل دخوله في الوجود متميز عن غير المقدور وذلك يقتضي وقوع الامتياز في المعدومات - فالجواب - أن المقدور هو الذي يكون للقادر فيه تأثير أما بالتحقيق وأما بالابطال وعندكم هذه الماهيات ثابتة في العدم ولا تأثير للقادر فيها البتة وإنما تأثير القادر في إعطاء صفة الوجود لتلك الماهيات فالمقدور أما الوجود وأما موصوفية الماهية بالوجود وإياها ما كان فهو غير ثابت حال العدم ثبت أن الذي يمكن جعله مقدورا

استحال القول بكونه ثابتاً في العدم والذي يمكن القول بكونه ثابتاً في العدم
الاستحال القول بكونه مقدوراً للقادر فقد سقطت هذه الشبهة -

أما دليلهم الثالث - على قولهم المعدومات يتميز بعضها عن البعض وهو التمسك
بكون بعض المعدومات مراداً وبعضها مكروها -

بجوابه - أن الماهيات يمتنع عليها التبدل والتغير فيمتنع كونها متعلقة بالإرادة والكراهة
بل متعلق بالإرادة والكراهة صيرورتها . وجودة لكن صيرورتها . وجودة
لا يتقرر حال العدم فعاد ما ذكرنا من أن الذي يمكن جعله متعلق بالإرادة والكراهة
لا يمكن القول بثبوته في العدم والذي يمكن القول بثبوته في العدم لا يمكن جعله
متعلق بالإرادة والكراهة -

وأما دليلهم الرابع - على ذلك هو تميز المعدوم الممكن عن المعدوم الممتنع -

بجوابه - أن المعدومات الممتنعة أقسام كثيرة مثل شريك الإله والجمع بين الضدين
وحصول الجسم الواحد في الآن الواحد في مكانين وكل واحد من هذه الأقسام
متميز عن الآخر في الذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة في العدم فكذاك ههنا -

وأما الحجة الثانية التي عولوا عليها في أن المعدوم شيء - هو قولهم أن الممكن هو
الذي يمكن تقرير ماهيته تارة مع العدم وأخرى مع الوجود وذلك يقتضي جواز
تقرير الماهية بدون الوجود -

بجوابها - أن الماهية إذا كانت واجبة التقرر حالي العدم والوجود ممتنعة التغير
في نفسها امتنع جعل الامكان صفة لها بل الامكان يكون صفة للوجود ثم أنا توافقنا
على أن الوجود غير ثابت في العدم فعاد ما ذكرنا من أن الذي يمكن جعل الامكان
وصفاً له لا يعقل اثباته في العدم وما يمكن اثباته في العدم لا يمكن جعل الامكان
وصفاً له -

وأما الحجة الثالثة - وهي قولهم أن مكان صفة موجودة حاصلة قبل الوجود
فوجب تحقق الماهية قبل الوجود -

بجوابها قد تقدم في مسألة حدوث العالم -

واما الحجة الرابعة - وهي قولهم لو كانت الماهية متجددة لكان وقوعها بالفاعل ممكنا لكن وقوعها بالفاعل محال -

بفواها - ان الفاعل كما يجعل الماهية موجودة فهو يجعل الماهية ماهية والحجة التي تمسكتم بها في امتناع وقوع الماهية بالفاعل فهي بعينها تقتضي امتناع وقوع الوجود بالفاعل فانه لو وقع الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ان يخرج الوجود عن كونه وجودا وهو محال فان اترمو ان الوجود لا يقع بالفاعل وزعموا ان الواقع بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود اوردنا عليهم ذلك الكلام في نفس تلك الموصوفية وذلك يقتضي ان لا يقع بالفاعل لا الماهية ولا الوجود ولا موصوفية الماهية بالوجود وذلك يوجب ان لا يكون للمؤثر اثر البتة وهو يوجب نفى الصانع ثبت ان هذه الحجة ساقطه -

واما الحجة الخامسة - وهي التمسك بقواه تعالى (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك عدا الا ان يشاء الله) فهذا يقتضي اطلاق اسم الشيء على المعدوم ولا يقتضي كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقة واما قواه تعالى (والله على كل شيء قدير) فانه يقتضي وقوع الماهيات بالقادر وذلك يفيد (١) نفى كون الذوات والماهيات متحققة في الازل والآية التي عول الخصم عليها لا تفيد الا مجرد اللفظ والآية التي عولنا عليها تفيد المعنى فكان قولنا اولي -

المسئلة الثالثة

في اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى

وقبل الخوض في المقصود لابد من تقديم مقدمات -

المقدمة الاولى - في الفرق بين الامكان والحدوث فالامكان عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عده امتناعا واجبا ذاتيا والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقا بعدم والفرق بين هذين الامرين ظاهر -

المقدمة الثانية - زعم كثير من مشايخ علم الاصول ان علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث ومنهم من زعم ان علة الحاجة هي مجموع الامكان والحدوث فيكون

الحدوث على هذا القول شطر العلة ومنهم من زعم ان علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة وعندنا ان الحدوث غير معتبر في تحقق الحاجة لا بان يكون تمام العلة ولا بان يكون شطر العلة ولا بان يكون شرط العلة.

والدليل عليه - ان الحدوث عبارة عن كون الشيء (١) مسبوقا بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود الذي هو متاخر عن تأثير القادريه والذي هو متاخر عن احتياجه الى القادر الذي هو متاخر عن علة تلك الحاجة وعن جزء تلك العلة وعن شرط تلك العلة فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة او جزءا من هذه العلة او شرطا لهذه العلة لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال -

المقدمة الثالثة - زعم الجمهور من الفلاسفة والمعتزلة ان تأثير المؤثر انما يكون في وجود الاثر لا في ماهيته وهذا القول عندنا باطل لان الوجود له ماهية فلو امتنع ان يكون للقادر تأثير في الماهية لامتنع ان يكون له تأثير في الوجود - فان قيل - تأثير القادر في كون (٢) الماهية موصوفة بالوجود -

قلنا - موصوفية الماهية بالوجود يمتنع ان يكون امرا ثابتا ويدل عليه وجوده - احدها - ان اتصاف للماهية بالوجود لو كان امرا ثابتا مغايرا للماهية والوجود لما كان جوهر مستقلا بنفسه قائما بذاته بل كان صفة من صفات الماهية فحيثئذ يكون اتصاف تلك الماهية بتلك الصفة زائدا على الماهية وعلى تلك الصفة ويلزم منه التسلسل -

وثانيها - وهو ان تلك الموصوفية تكون مساوية في الوجود لساثر الموجودات ومخالفة لها في الماهية فيلزم ان يكون لاتصاف الماهية بالوجود ماهية ووجود آخر فيكون اتصاف ماهيتها بوجودها زائدا عليه (٣) ويعود الكلام الاول فيه ويلزم التسلسل وحيثئذ لا يكون الموجود الواحد موجودا واحدا بل يكون موجودات غير متناهية وذلك محال -

وثالثها - وهو ان موصوفية الماهية بالوجود بتقدير ان يكون امرا مغايرا للماهية

(١) د - الوجود (٢) مص - جعل (٣) مص - زائدا آخر

والوجود فلا بد وان تكون له ماهية فاذا امتنع ان يكون للقادر تأثير في الماهيات امتنع ان يكون له تأثير في هذه الموصوفية وعلى هذا التقدير لا يكون للمؤثر اثر لا في الماهية ولا في الوجود ولا في موصوفية الماهية بالوجود وهذا نفى للتأثير والمؤثر بالكلية وهو باطل قطعاً بل القول الصحيح ان المؤثر كما يؤثر في جعل الماهية موجودة فكذلك يؤثر في جعل الماهية ماهية -

المقدمة الرابعة - ان الطريق الى اثبات الصانع تعالى ليس الاحتياج اجسام هذه الموجودات المحسوسة الى موجود آخر غير محسوس ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الامكان وعلى قول آخرين هو الحدوث وعلى قول ثالث هو مجموع الامكان والحدوث ثم هذه الامور الثلاثة اما ان يعتبر في الذوات اوفى الصفات اوفى مجموعها او بالعكس فالمجموع طرق ستة -

الطريق الاول - الاستدلال على وجود واجب الوجود بامكان الذوات فنقول لاشك ان الحقائق والماهيات موجودة وكل موجود فاما ان تكون حقيقته قابلة للعدم اولا تكون كذلك فان لم تقبل حقيقته العدم لماهى هى كان ذلك الموجود هو واجب الوجود لذاته وهو المطلوب فان كانت حقيقته قابلة للعدم فنقول كل موجود تكون حقيقته قابلة للعدم فانه تكون نسبة حقيقته الى الوجود والعدم على السوية وكل ما كان كذلك لم يكن وجوده راجحاً على عدمه الا المرجح وذلك المرجح لا بد وان يكون موجوداً ثم ذلك المرجح ان كان ممكناً عاد الكلام فيه ويلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فلا بد من الانتهاء الى واجب الوجود لذاته فهذا البرهان مبنى على هذه المقدمات -

المقدمة الاولى - قولنا كل موجود يقبل العدم فان الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته على السوية -

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود الا ان الوجود اولى بتلك الماهية من العدم فلكونه قابلاً للعدم يكون من الممكنات ويكون الوجود اولى به من العدم يستغنى عن المرجح والمؤثر -

فنقول

فقول في جواب هذا السؤال - انه متى كان الوجود اولى به من العدم كان واجب الوجود لذاته والذي يدل عليه هو ان تلك الماهية مع تلك الاولوية ان لم يصح العدم عليها كان واجبا لا ممكنا وان صح العدم عليها كان ممكنا وكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض تحققه محال فلتفرض الماهية مع تلك الاولوية تارة موجودة واخرى معدومة ونسبة تلك الاولوية الى الوقتين على السوية فاخصاص احد الوقتين بالوجود دون الثاني اما ان يتوقف على انضمام قيد اليه لاجله اختص ذلك الوقت بالوجود واما ان لا يكون كذلك فلو كان الاول لم تكن تلك الاولوية كافية في حصول الوجود بل لا بد معها من هذا القيد الزائد لكما قد فرضنا ان تلك الاولوية كافية في وقوع الوجود هذا خالف -

وايضا فانا نقول تلك الاولوية مع هذه الضميمة ان لم تقتض الوجوب عادالتقسيم الاول فيه وان افاد الوجوب فحيث يصح قولنا انه متى حصل الرجحان حصل الوجوب -

المقدمة الثانية - قولنا الممكن المتساوي لا يرجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح وللعلباء في تقرير هذه المقدمة قولان -

احدهما - انها مقدمة اولية بديهية وذلك لانه لما كانت نسبة الوجود ونسبة العدم الى تلك الماهية على السوية قضى صريح العقل بانه يمتنع رجحان احدهما على الآخر لا لاجل انضياف امر من الامور الى الطرف الراجح ولذلك فان كل عاقل اذا احس بمحدث شئ في وقت معين طلب لحدوثه علة وسببا وذلك يدل على ان افتقار رجحان الجائز الى المرجح امر مقرر في بداهة العقول -

القول الثاني - ان هذه المقدمة برهانية فاحسن ما قيل في هذا المقام ان الاستواء والرجحان مننا قضان متافيان فلما ثبت ان ماهية الممكن مقتضية للاستواء فلو حصل الرجحان ايضا لاجتماع المقيضان وهو محال -

وعدى ان هذه الحجة ضعيفة لان التناقض انما يلزم لو كانت الماهية مقتضية للاستواء او مقتضية للرجحان ايضا اما ان يقول الماهية مقتضية للاستواء واما

الرجحان فانه حصل لاللة الاللة لالذاته ولالغيره لم يلزم التناقض على هذا القولى .
والا قوى ان يقال الممكن هو الذى يكون العدم والوجود بالنسبة اليه على التساوى،
والشىء الذى يكون كذلك امتنع ان يدخل فى الوجود الا بعد ان يصير وجوده،
واجبا على عدمه وذلك الرجحان يجب ان يكون صفة لشيء آخر سابق على
وجوده فيمتنع ان يكون محل ذلك الرجحان هو وجوده لان ذلك الرجحان
لو كان صفة لوجوده لكان متأخرا عن وجوده لكننا قد بينا انه متقدم على وجوده
فيحصل الدور وهو محال فاذا ذلك الرجحان يجب ان يكون صفة لشيء
آخر يلزم من وجوده وجوده وذلك هو المؤثر ثبت ان كل ممكن فهو مفتقر
الى المؤثر .

ويمكن تقرير هذه المقدمة بناء على قول الفلاسفة من وجه آخر وذلك انهم
قالوا الزمان يمتنع ان يكون له مبدأ ومنتهى لا لو فرضنا للزمان اولا لكان
عدمه سابقا على وجوده بالزمان والسبق بالزمان لا يحصل الا مع وجود الزمان .
فيلزم ان يقال الزمان كان موجودا قبل ان كان موجودا وذلك محال، وهكذا
لو فرضنا للزمان منتهى لكان عدمه حاصلا بعد وجوده بعدية بالزمان والبعدية
بالزمان لا تحصل الا مع وجود الزمان فيلزم ان يقال الزمان موجود بعد
ان لم يكن موجودا وذلك محال ثبت ان عدم الزمان محال .

واذا ثبت هذا قالوا الزمان اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته
والاول باطل لانه مركب من آثات متوالية مقضية وكل ما كان كذلك لم يكن
واجبا لذاته فهو اذا ممكن لذاته وهذا الممكن اما ان يقع لغيره اولذاته او لا لغيره
ولالذاته فان كان لغيره ثبت افتقاره الى المؤثر وان كان لذاته وجب ان لا يكون
منقضيا بل يكون باقيا مستمرا وهو محال وان كان لالذاته ولالغيره كان حدوثه
اتقافيا وكل ما كان اتقافيا لم يمتنع فى العقل ان لا يوجد لكننا قد بينا ان العدم على
الزمان محال ولما بطل القسمان ثبت القسم الاول وهو انه ممكن لذاته الا انه واجب
الوجود لسببه ومؤثره فلاجل وجوبه اوجب سببه يمتنع العدم عليه وعند هذا

يظهر ان دلالة وجود الزمان على وجود واجب الوجود اظهر من دلالة جميع الممكنات ولعله هو المراد من قوله عليه السلام (لا تسبو الدهر فان الله هو الدهر) هذا ما يمكن تقريره بناءً على اصول القوم - فان قيل القول بافتقار الممكن الى المؤثر عليه اسولة -

السؤال الاول - افتقار الممكن الى المؤثر اما ان يكون حال وجوده (١) او حال عدمه والقسمان باطلان فبطل القول بالافتقار اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع ان يكون الافتقار حال الوجود لانه يلزم ايجاد الموجود وهو محال واما انه يمتنع ان يكون الافتقار حال العدم وذلك لان المؤثر ما يكون له اثر والعدم نفى محض فالقول باثبات التأثير حال كون الاثر عدما محضاً محال وايضاً فلانه مادام يكون باقياً على العدم كان باقياً على عدمه الاصل والعدم الاصل يمتنع استناده الى مؤثر الوجود والايجاد فاذا مادام يكون باقياً على العدم امتنع استناده الى المؤثر واذا ثبت فساد القسمين ثبت ان القول بالتأثير محال -

السؤال الثاني - لو فرضنا ان مؤثراً يؤثر في اثر لكان اما ان يؤثر في ماهية ذلك الاثر او في وجوده او في اتصاف ماهيته بوجوده والكل باطل فكان القول بالتأثير باطلاً اما بيان الحصر فلانه لو لم تكن الماهية ولا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود مستندا الى المؤثر لكان ذلك الذي يفرض اثره لذلك المؤثر غنياً عن ذلك المؤثر في ماهيته وفي وجوده وفي اتصاف ماهيته بوجوده فيستدّ يكون ذلك الاثر غنياً عن ذلك المؤثر مطلقاً فلا يكون اثره هذا خلف -

واما بيان فساد الاقسام فهو ان نقول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون تأثير المؤثر في ماهية الاثر وذلك لانه لو كان كون السواد سواداً بالفاعل مثلاً لكان عند فرض عدم ذلك الفاعل يلزم (٢) خروج السواد عن كونه سواداً لان ما بالغير لا يبقى عند فرض عدم ذلك الغير لكن خروج السواد عن كونه سواداً محال فوجب ان لا يكون كون السواد سواداً واقعاً بالفاعل واما انه لا يجوز ان يكون تأثير المؤثر في الوجود لان عند تقدير عدم المؤثر يلزم ان يخرج الوجود عن كونه

وجودا وذلك ايضا محال كما قررناه في الماهية واما انه لا يجوز ان يكون تأثير
المؤثر في اتصاف الماهية بالوجود فذلك لوجهين -

الاول - ان اتصاف الماهية بالوجود ليس امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود
اذ لو كان زائدا لكانت له ماهية وله وجود وكان اتصاف تلك الماهية بذلك الوجود
زائدا عليه ونزوم التسلسل -

الثاني - ان بتقدير ان تكون تلك الموصوفية امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود
محصلات لها ماهية ووجود فحينئذ يعود التقسيم المذكور وهو ان المؤثر اما ان يؤثر
في ماهيته اوفى وجوده اوفى موصوفية ماهيته بوجوده والكل محال فثبت ان
المؤثر لو اثر لكان اما ان يؤثر في الماهية اوفى الوجود اوفى موصوفية الماهية
بالوجود والكل محال فكان القول بالتأثير محالا -

السؤال الثالث - لو اثر شيء في شيء لكان تأثير المؤثر في الاثر اما ان يكون عين
ذات المؤثر او ذات الاثر او يكون امرا ثالثا مغايرا لهما والقسمان باطلان فكان
القول بالتأثير باطلا انما قلنا ان كونه مؤثرا يمتنع ان يكون عين ذات المؤثر وذات
الاثر بوجوده -

الاول انه يمكننا ان نعقل ذات المؤثر وذات الاثر مع الشك في كون ذلك المؤثر
مؤثرا في هذا الاثر مثلا نعقل الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته ونعقل
هذا العالم ثم نشك في ان المؤثر في وجود هذا العالم هو ذلك الواجب ام واجب آخر
او شيء من معاولات واجب الوجود والمعلوم غير ما هو غير معلوم (١) فهذه
المؤثرية التي هي غير معلومة مغايرة لذات المؤثر ولذات الاثر الذي هو معلوم -
الثاني - ان تأثير المؤثر في الاثر نسبة بين ذات الاثر وذات المؤثر والنسبة بين شيئين
متأخرة عن تينك الذاتين والمتأخر عن الشيء مغاير لذلك الشيء -

الثالث - وهو انا نصف ذات المؤثر بكونه مؤثرا في ذلك الاثر والموصوف مغاير
للصفة -

الرابع - وهو انا نعلل الاثر بذات المؤثر بل بكونه مؤثرا فانا نقول انما وجد هذا

الاثـر لان البارئ تعالى اوجده وابدعه وخلقـه ولا تقول انما وجد هذا الاثر لان البارئ تعالى موجود وواجب الوجود وصدق النفي والاثبات يوجب التفسير فبطل بهذه الوجوه ان يقال كون المؤثر مؤثرا في الشيء عبارة عن ذات المؤثر وذات الاثر واما قلنا انه لا يجوز ان تكون المؤثرية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وذلك لان على هذا التقدير اما ان تكون المؤثرية امرا عديميا او ثبوتيا لا جائز ان تكون عديميا لان المؤثرية تقيض اللاء مؤثرية واللاء مؤثرية عدم محض ونفي صرف وذلك معلوم بالضرورة وعدم العدم ثبوت فكانت المؤثرية صفة ثبوتية ثم تقول هذه المؤثرية التي هي معلوم ثبوتى وهى مغايرة لذات الاثر وذات المؤثر اما ان يكون جوهر قائما بنفسه او عرضا مفتقرا الى موصوف والاول محال لوجهين -

الاول - وهو ان مؤثرية الشيء في الشيء نعت للشيء وصفة له ولا يمكن تعقلها الا صفة للشيء ونعتا له فيمتنع ان يكون جوهر قائما بالنفس -

والثاني - ان بتقدير ان يكون جوهر قائما بالنفس فهذا الجوهر اما ان يكون بينه وبين الاثر نسبة واطراف او لا يكون فان كان الاول كان الكلام في تلك النسبة كما في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثاني لم يكن بينه وبين الاثر (١) نسبة واطراف ولم يكن بينهما تعلق اصلا وكان اجنبيا بالكلية عن ذلك الاثر ولما بطل هذا القسم تعين ان المؤثرية بتقدير الثبوت وجب ان تكون صفة لذات المؤثر مفتقرة الى تلك الذات وكل ما كان مفتقرا الى غيره كان ممكنا لذاته مفتقرا في وجوده الى مؤثر فيلزم افتقار تلك المؤثرية في وجودها الى موجد (٢) آخر وحيث يعود الكلام في تأثير المؤثر في وجود تلك المؤثرية ويلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا انه لو فرض مؤثر يؤثر في اثر لكان تأثيره في ذلك الاثر اما ان يكون نفس المؤثر والاثر واما ان يكون مغايرا لهما والقسمان باطلان فكان القول بالتأثير باطلا -

السؤال الرابع - ان جواز الوجود متعلق بالطرفين اعني الوجود والعدم فلو كان جواز الوجود يقتضى احتياج الوجود الى المؤثر لكان جوازا لعدم يقتضى

احتياج العدم الى المؤثر لكن احتياج العدم الى المؤثر محال لان العدم نفى محض
وسلب صرف بفعله ابراهمه مؤثرا محال ولان العدم مستمر من الازل الى الابد
والباقي لا يمكن اسناده حال بقاءه الى المؤثر ثبت انه لو كان جواز الوجود يحوج
الوجود الى المؤثر لكان جواز العدم يحوج العدم الى المؤثر وثبت ان احتياج
العدم الى المؤثر محال ميلزم ان يكون احتياج الوجود ايضا الى المؤثر محالا -

السؤال الخامس - لو كان الجواز علة للحاجة الى المؤثر لكان الشئ حال بقاءه
مستقرا الى المؤثر وهذا محال والقول بان الجواز علة للحاجة الى المؤثر محال -

بيان الملازمة هو ان الامكان من لوازم الماهيات الممكنة ولازم الشئ حاصل
في جميع زمان وحوده وكان الامكان حاصل حال بقاء الممكنات فلو كان الامكان
علة للحاجة الى المؤثر لزم افتقار الباقي حال بقاءه الى المؤثر - وانما قلنا ان هذا محال
لان هذا يقتضى تحصيل الحاصل وهو محال -

لا يقال لم لا يجوز ان يكون تأثير المؤثر حال بقاء الاثر في بقاءه وبقاؤه زائد على
ذاته لا نقول بقاؤه لما كان زائدا على ذاته لم يكن التأثير في بقاءه تأثيرا في ذاته
لكما يبين ان ذاته من حيث هي هي ممكنة في الزمان التالى فلو كان الامكان علة
للحاجة الى المؤثر لكانت ذاته من حيث هي هي محتاجة في الزمان التالى الى المؤثر
وذلك محال لانه يقتضى تحصيل الحاصل وتكوين الكائن وهو غير معقول
فوجب القطع بان الامكان ليس علة للحاجة الى المؤثر -

لا يقال لم لا يجوز ان يقال الامكان علة للحاجة الى المؤثر بشرط الحدوث وهذا
الشرط غير حاصل حال البقاء فلم يلزم بحقق الاحتياج حال البقاء -

لا نقول - اننا في ما تقدم ان الحدوث لا يمكن ان يكون علة للحاجة ولا جزءا
لهذه العلة ولا شرطا لها فسقط قولكم -

السؤال السادس - لاشك اننا نشاهد حدوث صورا وعراض في هذا العالم فلو
كان الحدوث والامكان علة للحاجة الى المؤثر فيها فالمؤثر فيها اما ان يكون قديما
لوحادثا والقسمان باطلان مبطل القول بالمؤثر - وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون المؤثر
فيها

فيها قديما لان تأثير ذلك المؤثر القديم فيها ا، ا، ان يكون، ووقفا على شرط حادث
او لا يكون كذلك فان كان الاول عاد التفسير الاول فيه فيلزم ان يكون حدوث
ذلك الشرط الحادث لاجل حدوث شرط آخر ولزم التسلسل وان كان الثاني
لزم اختصاص حدوث هذا الحادث بهذا الوقت دون ما قبله (١) لا لامر اصلا
والبته فكان هذا قولاً بوقوع الجائز لا عن سبب ولا عن مرجح وهذا يبطل القول
بافتقار الجائز الى المرجح -

وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون المؤثر في حدوث هذه الحوادث في هذا الوقت امرا
حادثا لان الكلام يعود فيه ويلزم التسلسل وحصول اسباب ومسببات لانهاية
لها دفعة واحدة وذلك يبطل القول باثبات واجب الوجود -

السؤال السابع - وهو ان تقول جملة ما حدث (٢) في هذا الوقت اما ان يكون له
مؤثر او لا يكون فان لم يكن له مؤثر فقد حدث الحادث لا عن مؤثر وذلك يبطل
القول بافتقار الممكن والمحدث الى المؤثر واما ان كان لها مؤثر فالمؤثر فيها ا، ا، ان
يكون حادثا او قديما ويمتنع ان يكون حادثا لان المؤثر في الشيء مغاير للاتر فلو كان
للمؤثر في جملة الحوادث حادثا لكان ذلك الحادث مغاير الجملة الحوادث وذلك محال
لان كل ما كان حادثا كان داخلا في جملة الحوادث وفي مجموعها ويمتنع ان يكون
المؤثر فيها قديما لان ذلك القديم قبل ايجاد هذه الحوادث لم يكن موجودا لها ولا مخرجا
لها من العدم الى الوجود والآن صار موجودا لها ومخرجا لها من العدم الى الوجود
فيكون موجدية هذا الموجد لها حكما حادثا متجددا فيثبت يعود ما ذكرنا من تعليل
جملة الحوادث لشيء حادث وذلك محال على ما بيناه وايضا فلما افتقر الحادث الى
المؤثر لافتقرت هذه الموجدية الحادثة الى المؤثر فيلزم اما الدور واما التسلسل
وهما محالان وبتقدير القول بهما يبطل الطريق الى اثبات الصانع واذا كان كذلك
وجب ان تكون تلك الموجدية المتجددة غيبة عن المؤثر وذلك يوجب القطع
باستغناء الممكن المحدث (٣) عن المؤثر -

(١) - ما قبله وما بعده (٢) - ص - صدر (٣) - الحادث -

الجواب عن السؤال الاول - لم لا يجوز ان يقال تأثير المؤثر في الوجود يحصل مع الوجود لا قبله ولا بعده وقول ان سائل هذا يقتضى ايجاد الوجود وهو محال بجوابه ان ايجاد الوجود كان موجودا قبل ذلك اليجاد محال واما ايجاد الوجود مما كان موجودا قبل ذلك اليجاد وانما حصل حال ذلك اليجاد فلم قلتم بانه محال - والجواب عن السؤال الثانى - انه لو وقعت الشكوك والاشبهات في تأثير شئ في شئ لامتنع تجدد شئ وحدوثه لكنه لا شك ولا شبهة في تجدد الحوادث والصور والاعراض وما ذكرتموه من التقسيم قائم ههنا بعينه وذلك لانه لو تجدد امر او حدث امر لكان المتجدد اما الماهية او الوجود او وصوفية الماهية بالوجود والكل محال فوجب ان لا يحصل التجدد اصلا -

وانما قلنا انه يمتنع تجدد الماهية لانه يلزم ان يقال السواد ما كان سوادا ثم انقلب سوادا وذلك يقتضى انقلاب الماهية والحقيقة وذلك محال -

وانما قلنا انه يمتنع تجدد الوجود لانه يقتضى ان يقال الوجود ما كان وجودا ثم انقلب وجودا وذلك يقتضى انقلاب الماهية وانما قلنا انه يمتنع تجدد وصوفية الماهية بالوجود لان هذه الوصفية ان لم تكن امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود امتنع القول بانها هي المتجددة وان كان امرا زائدا فالمتجدد اما ما هيته او وجودها ويعود التقسيم المذكور ثبت ان ما ذكرتم من التقسيم يمنع من القول بالتجدد والحدوث ولما كان ذلك شاهدا محسوسا علمنا ان ما ذكرتم من التقسيم باطل -

والجواب عن السؤال الثالث - ان ذلك التقسيم ايضا قائم فيما عرف فسادا بالضرورة وذلك لانه يقال لو حصل شئ في هذه الساعة لكان حصوله في هذه الساعة اما ان يكون حصوله نفس ذاته او زائدا على ذاته والقسمان باطلان فبطل القول بحصوله في هذه الساعة وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون حصول هذه السماء وحصول هذه الارض في هذه الساعة نفس ذات السماء ونفس ذات الارض لوجوه -

اجدها انه يمكننا ان نعقل ذات السماء وذات الارض مع الشك في حصولها في هذه

هذه الساعة -

والثاني ان حصولها في هذه الساعة نسبة لتينك اثنتين (١) الى هذه الساعة والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما -

والثالث ان ذات السماء والارض او كانتا نفس حصولهما في هذه الساعة ففي الساعة الثانية لم يبق حصولهما في الساعة الاولى فوجب ان لا تبقى ذاتهما في الساعة الثانية فان التزموا ذلك وقالوا الاجسام تحدث حالا بعد حال الزمانهم في واجب الوجود وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون حصول السماء والارض في هذه الساعة زائدا على الذات لان ذلك الزائد يكون حاصل لا محالة في هذه الساعة فيكون حصول ذلك الزائد في هذه الساعة زائدا عليه وازم التسلسل وهو محال فثبت ان ما ذكره من التقسيم حاصل في هذا المقام الذي عرف بطلانه بالضرورة فوجب الجزم ببطلان هذا التقسيم -

والجواب عن السؤال الرابع - انه لا نزاع في ان الامكان متعلق بطرفي الوجود والعدم الا ان رجحان الوجود يكون لوجود ما يؤثر في الوجود ورجحان عدم يكون لعدم ما يؤثر في الوجود وهذا هو الكلام المشهور من ان علة عدم هي عدم العلة -

والجواب عن السؤال الخامس - ان عندنا الذات الممكنة حال البقاء تفتقر الى المبقى لا بمعنى ان المبقى يعطيه حال البقاء وجودا آخر بل بمعنى انه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك المؤثر الاول فلم قلتم بان ذلك محال -

والجواب عن السؤال السادس - فهو ان ذلك الاشكال انما يعظم اذا قلنا المؤثر في حدوث الحوادث هو العلة الموجبة بالذات اما اذا قلنا انه فاعل مختار اندفع الاشكال لاحالة -

والجواب عن السؤال السابع - ان تأثير الشيء في الشيء نسبة مخصوصة بينهما وقد بينا ان هذه النسبة لا وجود لها في الاعيان فلم يلزم وقوع التغير في المؤثر فهذا هو الكلام في هذه المقدمة مع انه ليس لاحد من المتقدمين ولا من المتأخرين

كتاب الأربعين

خوض فيها بالتقرير والاشكال وبالله التوفيق -

المقدمة الثالثة - من مقدمات برهان اثبات واجب الوجود نفى الدور والدور هو ان يحصل وجود ان ممكنان ويكون كل واحد منهما علة لوجود الآخر - ومن الناس من احتج على فساد ذلك بان قال المؤثر متقدم على الاثر بالذات فلو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر لكان كل واحد منهما متقدما بالذات على الآخر فكان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم كون كل واحد منهما مقدما على نفسه بمرتبتين وذلك محال لانه من حيث انه متقدم يقتضى ان يكون موجودا قبل ومن حيث انه متأخر يقتضى ان لا يكون موجودا قبل وهذا يقتضى ان يكون موجودا قبل وان لا يكون موجودا قبل فيلزم اجتماع العدم والوجود في الشيء الواحد من الوجه الواحد وهو محال -

واعلم ان هذه الجملة مبنية على مقدمة مشكلة وهي اثبات التقدم الذاتي فقول ليس المراد من هذا التقدم التقدم بالزمان لانا قد بينا في اول هذا الكتاب ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالزمان لان حركة الاصبع علة لحركة الخاتم مع ان هاتين الحركتين يحصلان معا ولا تقدم لاحدهما على الاخرى بالزمان البتة - واذا بطل القول بان المؤثر يجب تقدمه على الاثر بالزمان فنقول ان عنيت بقولك المؤثر متقدم على الاثر بالذات كون المؤثر مؤثرا في الاثر رجح حاصل هذا التقدم الى التأثير فقولك لو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر مقدمة باطالة لان تاليها عين مقدمها من غير فرق وليس فيها التبدل عبارة بعبارة فان كان القول بكون كل واحد منهما مؤثرا في الآخر معلوم البطلان بالضرورة لم يكن في ذكر هذا الكلام فائدة ولا اليه حاجة وان لم يكن معلوم البطلان بالضرورة لم يكن تغيير العبارة مفيدا البتة واما ان كان المراد من قوله المؤثر متقدم بالذات على الاثر امرا آخر مغايرا للتقدم بالزمان ومغايرا لنفس (١) هذا التأثير فذلك التقدم لا بد من افادة تصوره تم من اقامة الدليل

على ثبوته فان كل واحد من المقامين مما غفوا عن تلخيصه وتحصيله الى الآن -
 والاولى في ابطال الدوران يقال المعلول مفتقر الى العلة فلو كان كل واحد
 منهما معلولا للآخر لكان كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر فكان كل واحد
 منهما مفتقرا الى المفتقر الى نفسه فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرا الى نفسه
 وذلك محال لان الافتقار الى الشيء اضافة بين المفتقر والمفتقر اليه والاضافة لا تعقل
 الا بين الشيئين -

فان قل قتل الاضافيان كل واحد منهما علة لوجود الآخر وذلك لانه يلزم من
 فرض وجود ايتهما كان وجود الآخر قطعاً ومن فرض عدم ايتهما كان عدم
 الآخر قطعاً فوجب كون كل واحد منهما علة لوجود الآخر -

والجواب - ان قلنا ان الاضافات لا وجود لها في الاعيان فقد زال السؤال وان قلنا
 ان لها وجوداً في الاعيان قلنا الملازمة بينهما معللة بوحدة السبب -

المقدمة الرابعة - من مقدمات برهان اثبات العلم بواجب الوجود ابطال التسلسل
 واعلم انا قبل الخوض في تقرير هذا المطلوب نفتقر الى تقديم مقدمة وهي ان
 العلة المؤثرة لا بد وان تكون موجودة حال وجود المعلول والدليل عليه انه لو
 لم يكن كذلك لكان عند حصول المعلول تكون العلة غير موجودة فيلزم حصول
 المعلول حال عدم العلة فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول بكون العلة غير
 موجودة فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة فحينئذ يكون حصول ذلك
 المعلول لا لاجل وجود تلك العلة وقد فرضنا الامر كذلك هذا خلف -

لا يقال لم لا يجوز ان يقال العلة في حال وجودها توجب وجود المعلول بعد
 انقضاء العلة وعلى هذا التقدير يكون وجود المعلول معللاً بتلك العلة التي كانت
 موجودة قبل ذلك -

لا نقول - القول بان هذه العلة اوجبت في هذه الساعة حصول المعلول عدا
 قول باطل وذلك لان هذه العلة لما صدق عليها في هذه الساعة انها اوجبت ذلك
 للمعلول فاجاب ذلك المعلول اما ان يكون عبارة عن حدوث ذلك المعلول او عن

شيء آخر يترتب عليه حدوث ذلك المعلول فان كان الاول لازم حدوث ذلك المعلول في هذه الساعة لا بعده وذلك لانه لما صدق على تلك العلة انها اوجبت في هذه الساعة ذلك المعلول وهذا الايجاب عبارة عن حدوث ذلك المعلول ولما (١) وجد ذلك الايجاب في هذه الساعة لزوم حصول ذلك المعلول في هذه الساعة فالقول بان ذلك المعلول يحصل لا في هذه الساعة بل في الساعة الثانية قول يناقض الكلام الاول - واما ان قلنا بان ايجاب العلة لذلك المعلول عبارة عن امر مغاثر لذلك المعلول ويترتب عليه ذلك المعلول فهذا باطل لان ذلك المغاثر لا بد وان يصدق عليه انه يوجب في هذه الساعة ذلك المعلول في الساعة الثانية فيكون ايجابه لذلك المعلول زائدا على ذاته ويلزم التسلسل في الايجابات وكل ذلك محال فثبت بما ذكرنا ان المؤثر التام لا بد وان يوجد الاثر معه -

اذا عرفت هذه المقدمة فنقول - البرهان على ابطال التسلسل من ثلاثة اوجه - البرهان الاول - لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير نهاية لكانت بأسرها موجودة في الحال بناء على المقدمة التي قررناها من ان العلة والمعلول يوجدان معا واذا كان كذلك فنقول بمجموع تلك الاسباب والمسببات اما ان يكون واجبا لذاته او ممكما لذاته والاول باطل لان كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من احاده وكل واحد من احاد هذا المجموع ممكن لذاته والمفتقر الى الممكن لذاته اولى بان يكون ممكنا لذاته فهذا المجموع ممكن لذاته وكل واحد من احاده ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر ومغاثر له فهذا المجموع مفتقر بحسب مجموعيته وبحسب كل واحد من آحاد مجموعيته الى مؤثر ومغاثر له وكل ما كان مغاثر للمجموع الممكنات ولكل واحد من آحاد مجموع الممكنات لم يكن ممكما لذاته وكل موجود لا يكون ممكما لذاته كان واجبا لذاته فثبت بهذا البرهان وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته وهو المطلوب -

البرهان الثاني - لما ثبت ان ذلك المجموع ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر فلذلك المجموع مؤثر والمؤثر في ذلك المجموع اما ان يكون هو نفس ذلك المجموع

أوشي من الأمور الداخلة عليه أوشي من الأمور الخارجة عنه لا جائز أن يكون
المؤثر في ذلك المجموع هو نفس ذلك المجموع لامتناع كون الشيء مؤثراً في
نفسه ولا جائز أن يكون المؤثر فيه شيئاً من الأمور الداخلة فيه لأن كل ما كان
مؤثراً في وجود مركب وجب كونه مؤثراً في جميع أفراد ذلك المركب وذلك
اقتضاه الذي جعلناه علة لذلك المركب لما كان أحد أفراد ذلك المركب لازم كونه علة
لنفسه وازم كونه علة لعلة نفسه والاول باطل لامتناع كون الشيء علة لنفسه
والثاني باطل لامتناع الدور ولما بطل أن تكون علة ذلك المجموع نفسه أو فرداً
من الأفراد الداخلة فيه وجب أن تكون علة امرأ خارجاً عنه والخارج عن مجموع
الممكنات بالذات لا يكون ممكناً لذاته وكل موجود لا يكون ممكناً لذاته وجب
أن يكون واجباً لذاته فثبت وجوب انتهاء جميع الممكنات إلى وجود واجب
لذاته وهو المطلوب -

البرهان الثالث - لو تسلسلت الأسباب والمسببات لا إلى نهاية فعلي هذا التقدير
الآخر الأخير موجود إلا أن الخصم يقول المؤثر الأول غير موجود قلنا خذ من
هذا الآخر الأخير لا إلى بداية جملة واحدة ولناخذ أيضاً من المرتبة الخامسة من
مراتب الآثار لا إلى بداية جملة أخرى فلا بد وأن تكون الجملة الأولى أزيد من الجملة
الثانية بأربع مراتب ثم لنطبق هذا الطرف الأخير من جانب الآثار على الطرف
الأخير من هاتين الجملتين ومعنى هذا التطبيق أن الأول من هذه الجملة مقابل
بالأول من تلك الجملة والثاني من هذه بالثاني من تلك الجملة فإما أن يتقابل كل
واحد من أحاد الجملة الزائدة بواحد من أحاد الجملة الناقصة لا إلى بداية فيكون
الكل مثل البعض وذلك محال وأما أن تقطع الجملة الناقصة من الطرف الأخير
فتكون الجملة الناقصة متناهية من ذلك الطرف والزائدة زادت عليها بأربعة فتكون
الجملة الزائدة أيضاً متناهية من ذلك الطرف فيكون للأسباب والمسببات في سلسلة
التصاعد طرف ومبدأ وذلك يمنع من القول بأنه لا نهاية لها ثم ذلك الطرف أن
يكن ممكناً لذاته افتقر إلى مؤثر آخر فلم يكن طرفاً هذا خلف وإن كان واجباً لذاته

فذلك هو المطلوب -

وإذا ظهرت هذه المقدمات فلنرجع إلى أصل البرهان المذكور على وجود اثبات واجب الوجود وهو أنه لا يمكن في وجود الموجودات وكل وجود فهو إما واجب لذاته وإما يمكن لذاته فإن حصل في الموجودات موجود واجب لذاته فذلك هو المطلوب وإن كان ذلك الموجود ممكماً افتقر إلى مؤثر والدور والتسلسل باطلان فلا بد من الانتهاء إلى وجود واجب الوجود لذاته وذلك هو المطلوب -

البرهان الثاني

في إثبات واجب الوجود لذاته

الاستدلال عليه بما كان الصفات وتقريره أن تقول الأجسام متساوية في الماهية والحقيقة ومتى كان الأمر كذلك كان كل صفة اتصف بها جسم أمكن اتصاف سائر الأجسام بها ومتى كان الأمر كذلك افتقر كل واحد من الأجسام في اتصافه بصفته المخصوصة إلى مخصص ومراجع فهذا البرهان مبني على ثلاث مقدمات -
المقدمة الأولى - الأجسام متساوية في تمام الماهية واجود ما يمكن أن يذكر في هذا الباب أن الجسم يمكن تقسيمه إلى العنصري وإلى الكثيف وإلى اللطيف ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركاً فيه بين الأقسام فإذا آتت جسماً قدر مشترك فيه بين اللطيف والكثيف والعنصر والبارد والبارد وهذا الذي وقع الامتياز فيه هو صفات الجسم فثبت أن الأجسام متساوية في ذاتها وحقائقها والاختلاف الحاصل بينها ليس إلا في صفاتها وأعراضها وفي هذا المقام أبحاث غامضة عميقة لا تلحق بهذا المختصر -

المقدمة الثانية - وهي أن الأجسام لما كانت متماثلة في ذاتها وحقائقها وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر وذلك لأن قابلية هذا المعرض أن كانت من لوازم تلك الماهية فإذا حصلت تلك الماهية لزمت حصول تلك القابلية فوجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على واحد منها وإن لم يكن

من

من لوازمها كان من عوارضها فيعود الكلام في قابلية تلك الماهية فان كانت ايضا من العوارض يلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى قابلية لازمة لتلك الماهية وحيث يحصل المطلوب -

فان قال قائل - افراد النوع الواحد وان كانت متساوية في ماهية ذلك النوع لكنها غير متساوية في كون كل واحد منها (١) غير ذلك الشخص وذلك المعين وذلك لان تعين هذا ان كان حاصلًا لذلك فهذا هو عين ذلك فلم يكن مغايرًا له فتثبت ان تعين كل واحد من الافراد غير حاصل للفرد الآخر -

واذا ثبت هذا مقول لم لا يجوز ان يكون ذلك التعين شرطًا لتلك القابلية في هذا الفرد او يكون تعين الفرد الآخر مانعًا من هذه القابلية واذا كان الامر كذلك لم يلزم ان يصح على كل واحد من افراد النوع الواحد ما صح على فرد من افراده -

الجواب - اما على قول من يقول التعين امر عديم فالسؤال ساقط واما عند من يقول انه امر ثبوتي بخوابه ان ذلك التعين ليس من لوازم تلك الماهية والالزم ان يكون ذلك النوع في ذلك الشخص لكنه ليس الامر كذلك لان هذا الكلام مفروض في نوع حصل له افراد كثيرة بالفعل فاذ كان ذلك التعين الذي به صار ذلك الشخص ذلك المعين امر غير لازم لتلك الماهية فهو عارض جائز الزوال وكل ما كان عارضًا لذلك الشخص بسبب ذلك التعين وجب ايضا ان يكون جائز الزوال وذلك يقتضي ان يكون اتصاف كل واحد من الاجسام بما اتصف به امرًا ممكنًا جائزًا وعد هذا طهر ان كل ما صح على العاصر فمتله يصح على الافلاك فكان الحرق والالتئام والقطور والاشفاق جائزًا على الافلاك وكما يمكن انقلاب الارض ماء والماء هواء والهواء نارًا وكذلك يمكن انقلاب الفلك ارضًا والارض فلكا وكما يمكن كون الفلك محيطًا بالارض والارض مركزًا فكذلك يمكن انقلاب كون الارض محيطًا والفلك مركزًا وهذه المقدمة كما انها عظيمة المنفعة في معرفة المبدأ فهي ايضا عظيمة المنفعة في معرفة

المعاد وتصحيح ما ورد في القرآن من احوال القيامة -

المقدمة الثالثة - وهي ان كل جسم يوجد فلا بد له من حيز معين ولا بد له من شكل معين ولا بد وان يكون صلبا او رخوا وقد دللنا على ان اختصاص كل واحد من الاجسام بصفته المعينة لا بد وان يكون من الجائزات ولا بد للجائز من مرجح ومخصص فثبت بهذا افتقار جميع الاجسام في احيائها وصفاتها الى مخصص ومرجح ثم ذلك المرجح ان كان جسما افتقر هو ايضا في حيزه المعين وشكله المعين وصفته المعينة الى مخصص ومرجح ثم ذلك المرجح الى مخصص ومرجح وذلك يقضى الى التسلسل وهو محال كما سبق فثبت افتقار جميع الاجسام في جميع صفاتها الى وجود ايسر بجسم ولا بجسماني فاذا اردنا ان نبين ان ذلك الموجود واجب الوجود لذاته رجعا الى بعض ما ذكرناه في البرهان الاول -

البرهان الثالث

في اثبات العلم بالصانع تعالى

الاستدلال عليه بمحدث الجوهر والاجسام وتقريره - ثبت ان الاجسام محدثة وكل محدث فله محدث فالاجسام مفتقرة الى المحدث اما بيان ان الاجسام محدثة فقد تقدم واما بيان ان كل محدث فله محدث فللناس ههنا طريقان -
الاول ان كل محدث فهو جائز الوجود لذاته وكل ما كان جائز الوجود لذاته فهو مفتقر الى المؤثر وانما قلنا ان كل ما كان محدثا فهو جائز الوجود لذاته وذلك لان كل ما كان محدثا فقد كان قبل وجوده معدوما ولولم تكن ماهيته قابلة للعدم لما كان معدوما وايضا كل محدث فانه بعد حدوثه موصوف بالوجود ولولم تكن ماهيته قابلة للوجود لما كان كذلك فثبت ان كل ما كان محدثا فان ماهيته قابلة للعدم وقابلة للوجود ولا معنى للممكن الا ذلك فثبت ان كل محدث فانه ممكن الوجود والعدم لذاته اما ان كل ممكن فانه مفتقر الى المؤثر فلها تقريره في البرهان الاول وبالله التوفيق -

فإن قيل لم لا يجوز أن يقال إنه كان معدوما ثم انقلب في ذلك الوقت المعين (١) واجبا لذاته والذي يدل على أن هذا الذي ذكرناه محتمل وجوه -

الاول أن العرض عندكم في الوقت الثاني مستحيل البقاء وإذا كان كذلك فوجوده في الوقت الاول جائز الوجود ثم إن عدمه في الوقت الثاني واجب لذاته فإذا عُدِّل أن يكون عدمه بعد وجوده عدما واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا أن لا يصير معدوما فلم لا يجوز أن يصير وجوده بعد عدمه واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا أن لا يصير معدوما -

الثاني وهو أن هذا الآن الذي هو آخر الماضي واول المستقبل كما وجد يتمتع بقاؤه لأن الحاضر لا يعقل (٢) أن يكون هو عين المستقبل فادأ هذا الآن واجب التجدد حين حدث وواجب المضاء بعد ذلك فإذا عُدِّل هذا في الآتات التي هي اجراء الزمان فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث -

الثالث - العالم شرط كونه مسبوقا بعدم سابقا زمانيا يتمتع حصواه في الازل لأن الجمع بين المفيضين محال ثم في الايزال حدث ذلك الامكان وحدث ذلك الامكان ليس بالتفاعل لأن كل ما كان حصوله بالتفاعل كان متمتع الحصول عند فرض عدم التفاعل وصحة وجود العالم في الايزال حاصلة سواء حصل التفاعل أو لم يحصل فعلمنا أنه حدثت هذه الصحة لا بالتفاعل بل لذاته فثبت أن حدوث الشيء لذاته معقول سلمنا أن ما ذكرتم يدل على أن كل محدث ممكن لذاته لكنه معارض بوجوده دالة على أن القول بوجود شيء ممكن الوجود محال - ١١

النجحة الاولى - انا ما ان تقول الوجود نفس الماهية واما ان تقول الوجود غير الماهية وعلى كل واحد من القواين فانقول بالامكان والجواز غير معمول اما على القول بان الوجود نفس الماهية فنقول بالامكان غير معقول وذلك لأن الشيء الموصوف بالامكان هو الذي يجوز أن يكون موجودا ويجوز أن يكون معدوما والحكم بجواز الوجود والعدم على تلك الماهية يستدعى جواز كون تلك الماهية مقارنة للوجود ومقارنة للعدم ومتى كان الامر كذلك امتنع أن يقال الوجود هو نفس

الماهية واما على القول بان الوجود غير الماهية فلان على هذا التقدير اما ان يكون الموصوف بالامكان هو الماهية او الوجود او كون الماهية موصوفة بالوجود والكل محال واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الماهية لان كل ما كان ممكن الثبوت لم يمتنع تقريره مع عدم ذلك الشئ فلو قلنا السواد يمكن ان يكون سوادا كان معناه السواد يمكن ان يحكم عليه بانه سواد ومعلوم ان ذلك محال لانه يقتضى ان يكون حال كونه سوادا محكوما عليه بانه غير سواد وذلك محال - واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الوجود لانه يرجع حاصله الى ان الوجود يمكن ان لا يكون وجودا وهذا محال باطل ايضا -

واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو موصوفية الماهية بالوجود لان الذى ذكرناه فى الماهية وفى الوجود عائد بعينه فى موصوفية الماهية بالوجود ثبت ان القول بامكان الوجود غير معقول سواء قلنا الوجود عين الماهية او قلنا انه غيرها -

الحجة الثانية - انا لو فرضنا شيئا من الاشياء ممكن الوجود لكان ذلك الامكان اما ان يكون موجودا او معدوما لا جائز ان يكون موجودا للوجود الكثير الذى ذكرناه فى الجواب عن شبه الفلاسفة فى قدم الاجسام ولا جائز ان يكون معدوما لان الشئ بتقدير ان يكون ممكن الوجود كان موصوفا فى نفسه بالامكان وذلك الامكان رافع للامتناع والامتناع عدم ورافع لعدم ثبوت فوجب ان يكون الامكان امرا ثبوتيا ولما كان القول بكون الشئ ممكن الوجود يقتضى ان يكون الامكان اما ان يكون وصفا سلبيا او وصفا وجوديا وكان القسمان باطلين فكان القول بكون الشئ ممكن الوجود باطلا -

الحجة الثالثة - اما اذا قلنا الشئ يجوز ان يكون موجودا ويجوز ان يكون معدوما يقتضى تقرير ذلك الشئ حال وصفه بكونه معدوما وهذا يقتضى كون المعدوم شيئا وانتم لا تقولون به -

وايضا العاقل بان المعدوم شئ لا يمكنه القول بالامكان وذلك لان الامكان على

هذا التقدير اما ان يكون وصفا للماهية او وصفا للوجود لا جائز ان يكون وصفا للماهية لان الماهية يستحيل عليها الانقلاب ولا تتغير فلا يعقل كون الامكان وصفه ولا جائز ان يكون وصفا للوجود لان الوجود قبل تجدده وحدوثه ما كان ثابتا ولا متعينا والامكان عندكم ثابت قبل الحدوث واذا كان كذلك امتنع القول بجعل الامكان صفة للوجود -

الجواب - مرادنا من الامكان هو كون الشيء بحيث يجوز ان يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ويجوز ان لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك واذا طهر مرادنا من لفظ الامكان زالت الشبهات المذكورة -

واذا عرفت هذا فنقول بقلوه على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع وعدم بقاءه ايضا على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع ايضا ولما جاز الامر ان امتنع رجحان احدهما على الآخر المرجح الا انه يبقى عليه ان يقال لم لا يجوز ان يكون محدث الاجسام محدثا وان كان قديما ولكنه جائز الوجود لذاته الا ان الوجود كان به اولى وعند هذا نفتقر في بيان كونه تعالى واجب الوجود لذاته الى الرجوع الى ما ذكرناه في البرهان الاول -

الطريق الثالث - في تقرير هذا البرهان ان نقول الاجسام محدثة وكل محدث فهو محتاج الى المحدث من غير تعرض لكون ذلك المحدث جائزا او واجبا وبما ذكره مشايخ المتكلمين كانوا معولين على هذه الطريقة ثم لمؤلا طريقان -

الاول - الذين قالوا العلم باحتياج المحدث الى المؤثر علم ضروري قالوا والذي يدل عليه ان كل من رأى بناء رفيعا وقصرا مشيدا اضطر الى العلم بان له بانيا وصائغا حتى ان من جوز حدوث ذلك البناء لا عن فاعل وبان كان محكوما عليه بالجنون فعلينا ان هذه المقدمة بديهية -

والثاني - الذين قالوا بان هذه المقدمة استدلالية وهم اكثر شيوخ المعتزلة كافي على وابي هاشم وطريقهم هو انهم يثبتون كون العبد موجودا لا وعال نفسه ثم يثبتون ان افعاله انما افتقرت اليها لانها حدثت بعد ان كانت معدومة وعند هذا يظهر

ان الحدوث علة للانتقار الى المحدث فالعالم لما كان محدثا وجب انتقاره الى الفاعل وعلى تمسكهم بهذا القياس، سوالات صعبة -

اولها - انا لانسلم ان الواحد منا محدث لافعال نفسه وسيأتي تقريره ان شاء الله تعالى في مسألة خلق الافعال ولم لا يجوز ان يقال ان افعالنا تحدث عند تصودنا ودواعينا لا بقدرتنا ودواعيتنا بل على سبيل الاتحاق من غير مؤثر فان قالوا الحدوث على سبيل الاتفاق محال فليذكروا ذلك ابتداء في حدوث العالم حتى يدرك حدوث العالم على وجود الفاعل من غير حاجة الى ذكر هذا القياس - ١١

وثانيها - هب ان افعالنا واقعة بقدرتنا لكن لانسلم ان علة الحاجة هي الحدوث ودليله التوجوه الكثيرة التي قدمناها في ان الحدوث لا يمكن ان يكون علة للحاجة ولا جزءا من هذه العلة ولا شرطها -

وثالثها - هب ان حدوثها علة لحاجتها اليها لكن لم لا يجوز ان تكون العلة هو ذلك الحدوث اعني ماهية الحدوث بشرط اضافتها الى تلك الافعال الخاصة بالعالم وان حصل فيه الحدوث لكن لم يحصل فيه ذلك الشرط الخاص فلا يلزم ان يحصل فيه الحاجة الى الفاعل - ١٢

ابرهان الرابع في اثبات الصانع (١) - الاستدلال بحدوث الصفات والعلماء حصروا ذلك في نوعين، دلائل الانفس ودلائل الآفاق اما دلائل الانفس فهي الاستدلال بتكون الانسان من النطفة والله تعالى ذكر هذه الدلالة في القرآن العظيم في آيات كثيرة وتقريرها ان نقول النطفة جسم متشابه الاجزاء في الصورة والشكل فاما ان يقال انها متشابهة الاجزاء في الحقيقة اوليست كذلك وذلك لان الاطباء يقولون ان عند استيلاء حرارة الشهوة على البدن يحصل ذوبان الجملة الاعضاء فبعضها ينفصل من ذوبان العظم وبعضها من ذوبان اللحم وبعضها من ذوبان العين وبعضها من ذوبان القلب فهو وان كان متشابه الحقيقة والصورة (٢) في الحس الا انه مختلف الطبيعة في الحقيقة فالعظم يتولد مما ذاب من العظم والعصب

(١) د - في اثبات العلم بالصانع (٢) مص - متشابه الصورة والصفة -

يتولد مما ذاب من العصب وعلى هذا القياس جميع الاعضاء -

اذا عرفت هذا فنقول ان كانت النطفة جسما متشابه الاجزاء في الحقيقة فنقول
لا شك ان تأثير حرارة الرحم في المزاج وتأثير قوى الكواكب بالنسبة اليه على
المسوية ومهما كان تأثير المؤثر متشابها وتأثير اجزاء القابل في المادية والطبيعة
متشابهة وجب ان يكون الاثر متشابها ولهذا السبب فان الفلاسفة قالوا شكل
البسيط هو الكرة قالوا لان قوة الطبيعة في البسيط واحدة والمقابل متشابه
فوجب ان يكون الشكل شكلا متشابها وهو الكرة ولما دل الحس على كون
البدن مركبا من اعضاء مختلفة في الكمية والكيفية والشكل والطبيعة والخاصية
لزم القطع بان المؤثر في تخليقها ليس هو الطبيعة ولا قوى الكواكب بل صانع
حكيم مدبر بالقدرة والاختيار سراما على قول من يقول النطفة وان كان جسما
متشابه الاجزاء في الصورة لكنها مختلفة الاجزاء في الطبيعة -

فنقول - ان كل مركب لابد وان يكون مركبا عن اجزاء كل واحد منها يكون
بسيطاً في نفس الامر وفي الحقيقة واذا كان كذلك فكل واحد من تلك الاجزاء
يكون قابلا متشابها الاجزاء في الحقيقة وتكون للقوة الطبيعية الفاعلة فيها قوة
واحدة وهي ان الامر كذلك وجب ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء
على شكل الكرة فوجب ان يكون بدن الانسان على صورة شكل كرات مضمومة
بعضها الى البعض ومعلوم ان الامر ليس كذلك وايضا فالنطفة رطوبة رقيقة
وما كان كذلك فانه لا يحفظ ترتيب الاجزاء ولا نسبة بعضها الى بعض فالجزء
الذي يحصل من ذوبان الرأس قد يصير اسفل والجزء الذي يحصل من ذوبان
القلب قد يصير فوق وكان ينبغي ان لا يبقى ترتيب الاعضاء ووضعها على نسبة
واحدة في الاكثر ولما لم يكن الامر كذلك ^{علمنا} ان اتحلاق كل واحد من هذه
الاعضاء وبقاءها على ترتيبها بتخليق قادر حكيم الا انه بقي ههنا ان يقال لم لا يجوز
ان يقال انما حصلت بتخليق بعض الملائكة او بتخليق الكواكب فانها احياء ناطقة
فاعلة مختارة وعند ذلك لابد من الرجوع الى البراهين المتقدمة -

امدلالا ثل الآفاق - فبعضها سفلية عنصرية ومجامعها الاستدلال باحوال الحيوان والنبات والمعادن والآثار العلوية وبعضها علوية فلكية ومجامعها الاستدلال باحوال الافلاك والكواكب والاستقصاء في هذا النوع من الدلائل مذكور في القرآن العظيم مشروح في كتابنا المسمى - باسرار التنزيل وانوار التأويل -

المسئلة الرابعة

في ان الله تعالى قديم ازلى باق سرمدي

اعلم اننا لما دلفنا في المسئلة الثالثة على وجوب انتهاء جميع الممكنات الى وجود واجب الوجود لذاته وكل ما كان واجب الوجود لذاته فان حقيقته لا تقبل العدم لصلاوكل ما كان كذلك فانه يجب ان يكون قديما ازل يا باقيا ابديا فعلى هذا الاحتجاج بعد ذلك الى اقامة الدلالة على كونه تعالى ابديا ازل يا لا ان المتكلمين الذين كانوا قبلنا لما لم يذكرنا تلك الطريقة في اثبات واجب الوجود لا يحرم كانوا معولين في اثبات كونه تعالى ازل يا ابديا على وجوه اخر فنحن اردنا ان نتبرك بايراد تلك الوجوه ايضا -

واعلم ان مشايخ المتكلمين لما اقاموا الدلالة على افتقار العالم الى صانع قالوا صانع العالم لو كان محدثا لافتقر الى محدث آخر ولزم التسلسل وهو محال فوجب القول بان صانع العالم قديم -

فان قيل الاشكال على هذا الاستدلال من وجوه -

الاول - لم لا يجوز ان يقال خالق هذا العالم المحسوس شئ محدث وخالق ذلك المحدث شئ قديم وعلى هذا التقدير يكون صانع العالم محدثا ولا يلزم التسلسل ايضا وهذا هو قول المفوضة واصحاب الوسائط الا ترى ان الفلاسفة يقولون مدبر ما تحت كرة القمر هو العقل للفعال وهذا العقل للفعال معلول عقل آخر وذلك العقل معلول عقل آخر الى عشر مراتب واكثر ثم ذلك العقل الاول معلول بوجود الله تعالى وعند المفوضة الاله الا كبر خلق السيارات السبع وغرض تدبير

هذا العالم اليها واذا كان هذا الاحتمال قائما فلا بد من ابطاله -

السؤال الثاني - ان كل وجودين يفرضان فلا بد وان يكونا اما معا او يكون احدهما سابقا على الآخر فان كانا معالزم ان يكونا قديمين او محدثين لكنكم تقولون لانه قديم والعالم محدث وان كان احدهما قبل الآخر فتقدم احدهما على الآخر اما ان يكون بمقدار متناه او غير متناه فان كان بمقدار متناه كان كل واحد منهما محدثا وذلك محال وان كان بمقدار غير متناه فذلك محال اوجوه -

الاول - انه على هذا التقدير قد يكون انقضاء قبل اليوم مدة غير متناهية وانقضاء ما لانهاية له غير معقول -

الثاني - انه ان كان يتوقف حصول اليوم على ان ينقضى قبله ما لانهاية له وانقضاء غير المتناهي محال والموقوف على المحال محال فوجب ان يمتنع حصول اليوم وحيث حصل اليوم علمنا ان المنقضى متناه لا غير متناه -

الثالث - ان المقضى من زمان الطوفان الى الازل اقل من المقضى من زماننا هذا الى الازل فاذا طبقنا بين هاتين الجمليتين من هذين الطرفين اللذين يليانا وجب ان يظهر التفاوت من طرف الازل والالكان البعض مثل الكل فتكون المدة المنقضية متناهية فيكون تقدم الله تعالى على العالم متناهيا -

الرابع - انه لما كان تقدم الله على العالم امرا واجبا الثبوت وهذا التقدم لا يتقرر الا بهذه المدة كان دوام ذات الله تعالى واستمرار بقاءه مفتقرا الى تحقيق هذه المدة والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجبا الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهذا خلف -

الخامس - ان المدة لا تعقل الابتعا قب الآتات وتوالى الازمنة والساعات فلو كان البارئ تعالى متقدما على العالم بمدة لانهاية لها ولا اول لها لزم حصول الازمنة المتوالية في الازل وذلك محال لان توالى بعض الازمنة بالبعض يقتضى كون كل واحد منها مسوقا بغيره والازل عبارة عن نفى المسبوقية بالغير والجمع بينهما متناقض -

لا يقال - هذه الاشكالات انما تلزم اذا قلنا ان الله تعالى قبل العالم وسابق عليه
بمدة موجودة وزمان متحقق ونحن لا نقول بذلك بل نقول انه تعالى سابق على
العالم بمدة مفروضة موهومة لا تحقق لها خارج الذهن -

لانا نقول - هذا الكلام ضعيف جدا لان تقدم الباري تعالى على العالم اذا كان حاصله
لا بحسب فرضنا واعتبارنا بل بحسب الحقيقة والوجود سواء وجد الفرض او لم
يوجد ثم ثبت ان هذا التقدم والسبق ليس الا بمدة غير متناهية وجب ان يكون
حصول تلك المدة لا بحسب الفرض فقط بل بحسب الوجود والتحقق -

السؤال الثالث - ان الازل والابد متقابلان تقابل السلب والايجاب وتقابل
المتناقضين والمتغاثرين (١) وكل امرين هذا شأنهما فلا بد وان يتميز احدهما عن
الآخر فعلي هذا آخر الازل متصل باول الابد الا ان القول بهذا ايضا محال لان كل
نقطة فرضنا ها آخر الازل واول الابد فاول الابد كان حاصله قبل ذلك لا نالو
فرضنا نقطة اخرى قبل تلك النقطة بمائة سنة لم يصر الابد ازلا بسبب زيادة هذا
للقدر المتناهي عليه فاذا ليس للازل البتة آخر ولا للابد البتة اول فاذا لا يتميز
الازل عن الابد البتة مع كون كل واحد منهما مناقضا للآخر ومعاندا له هذا خلف -

السؤال الرابع - اذا قلنا كان الله تعالى موجودا في الازل وسيكون موجودا
في الابد فقولنا كان يفيد امرا كان موجودا حاصله وقد انقضى وما بقي وقولنا
يكون يفيد امرا سيصير موجودا وحاصل ما حصل فاذا كل ما يصدق عليه
انه كان وسيكون فهو محكوم عليه بكونه متجددا متغيرا وذات الله تعالى لما كان
واجب الدوام ممتنع التغير وجب ان لا يصدق عليه البتة انه كان في الازل
وسيكون في الابد وانه كائن الآن ثم انما جربنا عقولنا وجدنا ها حاكمة بان كل
ما لا يصدق عليه انه كان قبل وسيكون بعد وانه كائن الآن فهو معدوم محض
وعند هذا قال المنكرون انكم لما اثبتتم ذاتا منزهة عن الجهات والاكو ان (٢)
والاوضاع خرج هذا الاثبات عن العقل وقرب من العدم المحض ثم انكم الآن
لما اثبتموه منزها عن ان يصدق عليه قولنا كان ويكون وهو كائن فهذا تصريح

كتاب الأربعين ٤٥

بالعدم المحض واذا ادخلتموه تحت قولنا كان ويكون وهو كائن اقتضى ذلك الحكم عليه بكونه متجددا متغيرا فكيف الخلاص عن هذه العقدة المحيرة والمضايقة المضلة المعمية ونظم المعري هذا المعنى في شعر له فقال -

قلتم لنا صانع حكيم قلنا صدقتم كذا نقول
ثم زعمتم بلا زمان ولا مكان الا نقولوا
هذا كلام له خبيء معناه ليست لنا عقول

والجواب عن السؤال الاول - انا مستقيم الدلالة القاهرة ان شاء الله تعالى في باب قدرة الله تعالى على انه لا خالق ولا موجد الا الله وعند هذا يبطل القول بثبوت المتوسطات -

والجواب عن السؤال الثاني - انا ذكرنا في اول مسئلة حدوث الاجسام ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ليس بالزمان فتقدم ذات الباري تعالى على العالم يكون من هذا الجنس -

والجواب عن السؤال الثالث - وهو السؤال الطاع في قولنا الباري تعالى سابق على العالم سبقا لا اول له فاعلم ان هذا السؤال لازم على الكل سواء اقر ذلك الانسان بحدوث العالم وقدم الصانع او انكر ذلك وذلك لانه ان اقر بحدوث العالم لزمه الاقرار بعدم لا اول له وان قال بقدم العالم لزمه الاقرار بوجود لا اول له فعلى جميع التقديرات لا بد من الاقرار بمقول لا اول له ولا بد من الاقرار بما مر له اول واذا كان الامر كذلك زالت هذه الشبهات -

والجواب عن السؤال الرابع - وهو قوله ان كل ما يصدق عليه بانه كان ويكون فهو متجدد ومتغير فنقول المراد من قولنا كان ويكون استمراره مع الازمنة الماضية والازمنة الآتية من غير ان يكون متغيرا بحسب تغير هذه الازمنة وهذا المعنى مما يدركه العقل الذي نوره الله تعالى بنور هدايته وان كان الوهم والخيال يعجزان عنه - واعلم ان المشايخ رحمهم الله احتجوا على بقاء الصانع بوحين -

الحجة الاولى - قالوا لو عدم بعد وجوده لكان اما ان يكون عدمه باعدام معدم

اوبطريان ضدا وبانتفاء شرط والاول محال لان القدرة صفة مؤثرة والعدم نقيض
محض فيمتنع كون الاعدام بالفاعل ولا جائز ان يكون بطريان ضد لان هذا الضد
محدث والقديم اقوى من المحدث وكان اندفاع هذا الضد بسبب وجوده اولى
من اعدائه بسبب طريان هذا المحدث ولا جائز ان يكون بسبب زوال شرط
لان ذلك الشرط يجب ان يكون قديما لان المحدث يمتنع ان يكون شرطا للقديم
واذا كان كذلك كان الكلام في عدمه كالكلام في عدم القديم الاول فيلزم
التسلسل وهو محال -

الحجة الثانية - انه لو صح عليه عدم لكانت ماهيته قابلة للعدم وللوجود ولو كان
كذلك لكان مفتقرا الى المؤثر وكل مفتقر الى المؤثر محدث فيلزم انه لو صح العدم
عليه بعد وجوده لكان محدثا وتقرير هذه المقدمات قد تقدم في مسألة حدوثه
الاجسام ولما امتنع حدوثه امتنع عدمه بعد وجوده وبالله التوفيق -

المسئلة الخامسة

في ان حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق لعين ذاته المخصوصة

اعلم ان جماعة عظيمة من مشايخ علم الاصول زعموا ان الذوات من حيث انها
ذوات متساوية وانما يمتاز بعض الذوات عن البعض باختصاصها بصفات مخصوصة
ثم قالوا بناء على هذا الاصل ان ذاته تعالى من حيث انها ذات مساوية لسائر
الذوات وانما تمتاز ذاته عن سائر الذوات باختصاص ذاته بصفات مخصوصة
لاجلها تصح الالهية وتلك الصفات وهي وجوب الوجود والقدرة التامة والعلم
التام - وزعم ابوهاشم انها صفة تقتضي لذاتها صفات اربعة وهي الوجودية
والعالمية والقادرية والحية والذى تختاره ونقول به ان ذاته سبحانه وتعالى مخالفة
لسائر الذوات لنفس كونها تلك الذات المخصوصة -

واعلم ان الخصم ربما قال في هذا الموضع ان كلامكم في هذا الموضع متناقض
لانكم تقولون انه تعالى يخالف خلقه لذاته المخصوصة تقولكم المخصوصة يدل على

المفهوم الرائد على الذات فكان هذا اعترافا بان المخالفة انما وقعت بامر زائد على الذات فثبت ان قولكم بانه تعالى يخالف سائر الذوات لذاته المخصوصة لا لامر زائد على الذات كلام متناقض -

واعلم انا قبل الخوض في الدليل نذكر ما يزيل هذا الاشكال فنقول انه لا يجب في كل شئ يخالف شيئا آخر ان تكون مخالفته له لاجل امر زائد عليه والذي يدل عليه وجوه -

الوجه الاول - ان الشيئين المختلفين لو كانا مختلفين لاجل اختصاصيهما بامر زائد لكان ذلك الزائد اما ان يكون مخالفا للآخر او لا يكون فان لم يكن مخالفا للآخر امتنع كونه سببا لان يصير غيره مخالفا للآخر وان كان مخالفا للآخر وجب ان تكون مخالفته لاجل شئ آخر ولزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت انه لا بد من الانتهاء الى شيئين مختلفان لنفسيهما لا لامر زائد -

الوجه الثاني - وهو ان الذاتين اذا كانتا متساويتين من كل الوجوه ثم قامت بكل واحدة منهما صفة مخالفة للصفة القائمة بالذات الاخرى فعند هذا الفرض بقيت الذاتان كما كانتا متساويتين والصفتان كما كانتا مختلفتين مما كانتا متساويتين لا تنقلبان البتة مختلفتين وما كانتا مختلفتين لا تنقلبان البتة متساويتين وعند هذا يظهر ان المختلفتين لا يعقل (١) الا ان يكونا مختلفتين لذاتيهما واما فرض امرين مختلفان بسبب امر زائد على ذاتيهما فذلك غير معقول -

الوجه الثالث - انا اذا فرضنا ذاتا وقامت بها صفة فالذات من حيث انها هي لا بد وان تكون مخالفة لتلك الصفة والالم تكن احدهما بان تكون موصوفة والاخرى بان تكون صفة اولى من العكس واذا كانت تلك الذات مخالفة لتلك الصفة كانت محالمة تلك الذات لتلك الصفة لنفس الذات لا لامر زائد -

فثبت بهذه الوجوه انه لا بد من الاعتراف بما هو يخالف بعضها بعضا لانفسها وذواتها من حيث هي هي لا باعتبار صفة قائمة بها -

واذا عرفت هذا فنقول قولنا الله تعالى يخالف خلقه لذاته المخصوصة المراد منه

ما ذكرناه ونخصناه (١) -

وإذا خصنا محل النزاع فنقول الدليل على أنه تعالى مخالف لخلق ذاته المخصوصة أنه لو كانت ذاته من حيث أنها تلك الذات مساوية لسائر الذوات وقد عرفت أن الأشياء المتساوية في تمام الحقيقة يجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر وإذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفته المخصوصة وعدم اختصاصه بصفات المحدثات أمراً جائزاً ترجع ذلك الجائز على سائر الجائزات أن لم يكن لأمراً قد ترجع الممكن لأمر مؤثر وهو محال وإن كان لأمراً عاد الطلب في اختصاص ذاته بذلك الأمر فيلزم إما الدور وإما التسلسل وهما محالان فثبت أن القول بكون ذاته سبحانه وتعالى مساوية لسائر الذوات في كونه ذاتاً يفضي إلى أحد هذه المحالات فكان القول به محالاً وبالله التوفيق -

واحتج الخصم - بأن جميع الذوات متساوية في كونها ذوات وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون امتياز بعضها عن البعض بسبب الصفات والاحوال -
أما بيان (٢) المقدمة الأولى - فيدل عليه وجوه -

الأول - أنه يصح - تقسيم الذوات إلى الواجب وإلى الممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين -

والثاني - أنا إذا اعتقدنا - ذاتاً فسواء اعتقدناه قديماً أو محدثاً أو واجباً أو ممكناً فإن اعتقاد كونه ذاتاً لا يزول ولا يتبدل وهذا يدل على أن المفهوم من الذوات واحد في كل المواضع -

والثالث - أنا نقول العلوم إما ذات وإما صفة وصريح العقل يشهد بأن هذا التقسيم منحصراً ولولا أن المفهوم من كون الذوات ذاتاً أمراً واحداً لالم يكن هذا التقسيم منحصراً فثبت بهذه الوجوه أن الذوات متساوية في كونها ذوات -
أما المقدمة الثانية - وهي أنه لما كان الأمر كذلك وجب أن يكون امتياز بعض الذوات عن بعض بسبب الصفات وذلك لأنه لا شك أن الله تعالى متميز عن سائر الموحودات وثبت أن ذاته مساوية لسائر الذوات ومابه الامتياز غير مابه

المشاركة فوجب ان يكون امتياز ذاته عن سائر الذوات بامور زائدة على الذات فيكون بالصفة -

لا يقال - لم لا يجوز ان يكون امتياز ذوات المحدثات عن ذاته بسبب اختصاص ذوات المحدثات بصفات ثبوتية و امتياز ذاته سبحانه عن ذوات المحدثات بسبب سلب تلك الصفات عن ذاته -

لا نأقول - الذات من حيث انها ذات لو كانت مستقلة بنفسها في التحقق غيبة عن الصفات لزم حوازا ان يقلب ذات السواد بياضا وذات البياض سوادا وذات البياض عريضا حالاً في المحل وبالعكس وكل ذلك محال وان لم تكن الذات من حيث انها ذات مستقلة الا مع الصفات وجب ان يكون امتياز ذات الحق تعالى عن غيره بسبب ثبوت الصفات لا بسبب سلب الصفات -

والجواب - لان سلم ان الذوات متساوية في كونها ذوات والوجوه الثلاثة التي عوام عليها قائمة بعينها في الصفات فيلزمكم ان تكون الصفات متساوية في كونها صفات فيلزمكم ان يكون امتياز بعض الصفات عن بعض بصفات اخرى ويلزم التسلسل بوايضاً فالمفهوم من كونها ذوات كونها امورا قائمة بانفسها والقيام بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل وهو مفهوم سلبى ولا نزاع في كون هذا المفهوم السلبى امراً مشتركاً فيه بين الذوات كلها وانما النزاع في ان تلك الحقائق المحكوم عليها بهذا القيد السلبى هل هي متساوية من حيث انها هي ودليلكم لا يفيد ذلك -

واعلم - ان الخصوم زعموا ان الذوات متساوية في تمام كونها ذوات ثم اثبتوا لكل واحد من تلك الذوات صفة لازمة فحاصل قولهم يرجع الى ان الاشياء المتساوية في تمام الماهية يلزمها لوازم مختلفة وذلك مما لا يقبله العقل اما على ما قلنا فاننا زعمنا ان الذوات والحقائق مختلفة في انفسها الا انه يلزمها لازم مشترك وهو كونها امورا قائمة بانفسها عمية عن محال تحمل فيها فحاصل قولنا يرجع الى ان الاشياء المختلفة يلزمها لوازم متساوية وهذا غير ممتنع في العقول اذا المختلعات متشاركة في كونها مختلفة والمتضادات (١) متساوية في كونها متضادة -

المسئلة السادسة

في ان وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقته ام لا -

المذاهب الممكنة في هذه المسئلة لا تزيد على ثلاثة -

احدها - قول من يقول اطلاق لفظ الوجود على واجب الوجود وعلى ممكن الوجود ايس بحسب معنى واحد بل بحسب مفهومين وهذا هو قول ابي الحسين الاشعري وابي الحسين البصري واتبا عليهما -

والقول الثاني - هو ان وقوع لفظ الوجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد لان ذلك المفهوم غير مقيد بشئ من الماهيات بل هو وجود مجرد واما يتميز عن سائر الوجودات بقيد سلبى وهوانه غير عارض لشئ من الماهيات ووجودات الممكنات اوصاف عارضة لماهيات الممكنات وهذا القول هو اختيار ابي على بن سينا في جميع كتبه -

والقول الثالث - وهو ان وقوع لفظ الوجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد وذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق سبحانه وتعالى وتقدس ولحقيقته المحصورة وهو المختار عندنا وعند طائفة عظيمة من علماء الاصول فاما القول الاول فقد تكلمنا فيه في مسئله ان المعلوم شئ ام لا فلا نعيده واما القول الثانى الذى اختاره ابو على بن سينا فنقول انه باطل ويدل عليه وجوه - الاول - ان الوجود من حيث انه وجود مفهوم واحد على ما دلل عليه الدلائل ووافقنا فيه ابو على بن سينا -

وايضا - هذا المسئلة متفرعة على هذا القول فنقول الوجود من حيث انه وجود اما ان يقتضى ان يكون عارضا لماهية او يقتضى ان لا يكون عارضا لماهية او لا يقتضى لان يكون عارضا ولا ان يكون غير عارض بل الامر ان جائز ان عليه فان اقتضى الوجود من حيث انه وجود ان يكون عارضا لماهية من الماهيات وجب ان يكون وجود واجب الوجود عارضا لماهية من الماهيات فقله انه وجود مجرد غير عارض لشئ

لشيء من الماهيات قول باطل واما ان اقتضى الوجود ان يكون غير عارض
 لشيء من الماهيات وجب ان لا يكون شيء من الوجودات عارضا لشيء من
 الماهيات البته فهذه الممكنات اما ان لا تكون موجودة اصلا وان كانت موجودة
 كانت وجوداتها نفس ماهياتها فيكون لفظ الوجود واقعا على الموجودات
 بالاشتراك اللفظي لا بالاشتراك المعنوي وقد بينا ان ذلك باطل - وان هذا
 البحث متفرع على ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك
 للمعنوي واما ان قلنا الوجود من حيث انه وجود لا يقتضى ان يكون عارضا
 لماهية ولا ان يكون غير عارض لها فيشذ بمتنع ان يصير عارضا او غير عارض
 الاسباب منفصل فوجود واجب الوجود لا يصير مجردا الاسباب منفصل فيكون
 واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغيره وهو محال -

وايضا - قد عرفت ان الماهيات المتساوية في تمام تلك الماهية كل ما صبح على كل
 واحد منها صبح على كلها فاذا كل ما صبح على جميع الموجودات العارضة لماهيات
 الممكنات وجب ان يصبح على واجب الوجود وكل ما ثبت لواجب الوجود
 وجب ان يثبت لوجودات جميع الماهيات الممكنات وكل ذلك باطل قطعا - واما
 ثبت بهذا البرهان القطعي (١) امتناع هذه الاقسام ثبت ان القول الذي اختاره
 ابو علي بن سينا قول مردود -

الحجة الثانية - على فساد هذا المذهب انه لو لم تكن للبارئ تعالى ماهية وحقيقة
 الا الوجود المقيد بالقيد السلبي وهو انه غير عارض لشيء من الماهيات فبدأ وجودات
 الممكنات اما ان يكون هو ذلك الوجود لا بشركة من ذلك السلب واما ان يكون
 بشركة من ذلك السلب فان كان المبدأ هو ذلك الوجود لا بمشاركة من ذلك السلب
 وجب ان يكون اخس الموجودات مشاركا لذات الحق سبحانه وتعالى في تلك
 المبدئية وان كانت المبدئية بمشاركة من ذلك السلب كان السلب جزءا من مبدء
 الثبوت وذلك محال اذ اوجاز في العقل ان يكون العدم جزءا لعللة الثبوت فلينبه
 ايضا ان يكون تمام علة الثبوت وحيد لا يمكننا ان نستدل بوجود الممكنات على

وجود واجب الوجود -

فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الوجود المجرد مستلزما لصفة ويكون الوجود مع تلك الصفة مبدءا للممكنات -

قلنا - التقسيم المذكور عائد في كيفية استلزام الوجود لتلك الصفة وهو ان المؤثر في ذلك الاستلزام اما الوجود لا بمشاركة ذلك السلب او بمشاركة ذلك السلب - الحجة الثالثة - اتفق الحكماء على ان الوجود بدیهي التصور والدلائل العقلية ناطقة بذلك واتفق الحكماء على ان كنه ماهية الحق سبحانه غير معقول للبشر والبراهين العقلية ناطقة بذلك واذا كان الوجود معلوم التصور وحقيقة الحق سبحانه وتعالى غير معلومة التصور وجب ان تكون حقيقة الحق سبحانه غير الوجود -

فان قيل - لم لا يجوز ان يكون المجهول من حقيقة الحق قيوده السلبية - قلنا - هذا باطل لان القيود السلبية معلومة ولذلك فانا يمكننا ان نعقل ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات اصلا -

واتفقت الفلاسفة على ان المعلوم من الحق سبحانه هو السلوب والاضافات - الحجة الرابعة - ثبت في علم المنطق ان الوجوب والامتناع والامكان كيفيات لمنسب المحمولات الى الموضوعات مثلا اذا قلنا الانسان يجب ان يكون حيوانا فالانسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول وثبت الحيوان للانسان هو النسبة وهي المسماة بالرابطة ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة وهذا كلام حق معقول -

اذا عرفت هذا فنقول - اذا قلنا يجب ان يكون البارئ تعالى موجودا فالبارئ هو الموضوع والموجود هو المحمول واسناد الموجود الى تلك الحقيقة هو الرابطة والوجوب كيفية لهذه النسبة والرابطة واذا كان الامر كذلك لم يصح اثبات وجوب الوجود (١) في حق الله تعالى معقولا الا اذا قلنا ان حقيقته مغايرة لوجوده - الحجة الخامسة - احتج ابو علي بن سينا على ان وجود الممكنات مغاثر لما هياتها بان

قال يمكننا ان نعقل هذه الماهيات عندما نشك في وجودها الى ان يقوم البرهان على كونها موجودة والمعلوم غير ما هو غير معلوم فما هياتها مغايرة لوجوداتها فكذلك
هنا يمكننا ان نعقل ان الله العالم ماهو وموجد المحكمات ما هو حال ما نشك في
وجوده الى ان يثبت بالبرهان كونه موجودا والمعلوم غير ما هو غير معلوم
فهذا يقتضى ان تكون حقيقته غير وجوده -

واعلم انه يمكنه ان يجيب عن هذا الوجه بفرق لطيف -

الحجة السادسة - ههنا مقدمة سلم ابو علي بن سينا واكثر العقلاء صحتها واستقامتها
وهي ان افراد النوع الاخير كلها صحيح على واحد منها صحيح على كلها وقديني ابو علي
على هذه المقدمة في كتبه الحكيمية مطالب كثيرة -

اذا عرفت هذا - فنقول لو كانت حقيقة الباري تعالى هي محض الوجود كان
كل ما كان من لوازم ذاته وجب ان يكون حاصلا لجميع الموجودات وان كان
وجوده اخص الموجودات (١) وكل ما كان ممتنعاً على ذاته وجب ان يكون ممتنعاً
على سائر الموجودات وهو يفضى الى التناقض لانه كما ان وجود هذه المحدثات
الكائنات القاسيات وجود ضعيف سريع الزوال والعدم وجب ان يكون
وجود الحق سبحانه كذلك وكما (٢) ان وجود الحق واجب الدوام ممتنع التغير
وجب ان يكون هذه الموجودات (٣) الحسية كذلك وذلك يفضى الى التناقض
وكل ذلك باطل -

واحتج ابو علي بن سينا على صحة قوله بان وجود الباري سبحانه وتعالى لو كان صفة
عارضة لماهيته لكان مفتقراً الى تلك الماهية والمفتقر الى الغير هو الممكن لذاته فذلك
الوجود ممكن لذاته والممكن لذاته لا بدله من مؤثر والمؤثر فيه اما تلك الماهية او غير
تلك الماهية لا جائز ان يكون المؤثر في ذلك الوجود هو تلك الماهية لان المؤثر متقدم
بالوجود على الاثر فيلزم ان تكون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها
وذلك محال ولا جائز ان يكون المؤثر في ذلك الوجود غير تلك الماهية لانه يلزم
ان يكون الواجب لذاته مفتقراً في وجوده الى سبب منفصل وذلك محال -

والجواب - كما ان المؤثر متقدم بالوجود على الاثر فكذلك القابل متقدم بالوجود على المقبول ولا نزاع ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها فيلزم ان تكون تلك الماهيات القابلة لتلك الوجودات متقدمة بوجودها على وجودها وذلك محال - فان قلتم لم لا يجوز ان تكون هذه الماهيات متقدمة على وجوداتها بنفس تلك الماهيات لا بوجود آخر - قلنا - فلم لا يجوز ان يكون الحال كذلك في جانب المؤثر -

المسئلة السابعة

في ان الله تعالى ليس بمتحيز ويدل عليه وجوه

الحجة الاولى - كل متحيز منقسم وكل منقسم ممكن الوجود لذاته فكل متحيز فهو ممكن الوجود لذاته وهذا يستلزم ان كل ما لا يكون ممكن الوجود لذاته وجب ان لا يكون متحيزا اما ان كل متحيز فهو منقسم لذاته فهذا بناء على نفي الجوهر الفرد وسيأتي الكلام عليه في هذه المسئلة واما ان كل منقسم لذاته فهو ممكن لذاته وذلك لان كل منقسم فهو مركب وكل مركب فهو مفتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزاء الشئ غير ذلك الشئ فكل منقسم فهو مفتقر في تحققه الى غيره وكل مفتقر في تحققه الى غيره فهو ممكن لذاته فثبت ان كل منقسم فهو ممكن لذاته -

الحجة الثانية - انا ذكرنا في مسئلة حدوث الاجسام ان كل متحيز فهو محدث فلو كان البارئ تعالى متحيزا لكان محدثا لكنه يمتنع ان يكون محدثا فيمتنع ان يكون متحيزا -

الحجة الثالثة - وذكرنا في مسئلة حدوث الاجسام ان كل متحيز فهو متناهي المقدار وكل متناهي المقدار فهو محدث ينتج ان كل متحيز فهو محدث والبارئ تعالى ليس بمحدث فلا يكون متحيزا -

الحجة الرابعة - ذكرنا في مسئلة اثبات الصانع ان التحيزات متساوية في تمام الماهية



كتاب الأربعين

فلو كان البارئ تعالى متحيزا لكانت ماهيته مساوية لسائر الماهيات في تمام الماهية
ولو كان كذلك لافتقر في اختصاصه بصفات الالهية الى مرجح ومخصص وذلك
محال فالقول بكونه متحيزا محال -

الحجة الخامسة - لو كان جسما لكان منقسما فاما ان يقوم علم واحد وقدرة واحدة
بجميع تلك الاجزاء وهذا محال لامتناع حاول الصفة الواحدة في المحال المتعددة
واما ان يقوم بكل واحد من تلك الاجزاء علم على حدة وقدرة على حدة فيكون كل
واحد من تلك الاجزاء موصوفا بجميع صفات الالهية فكان هذا تصريرا بانها تالاهة
الكثيرة وذلك محال على ما سيأتي بيانه -

الحجة السادسة - لو كان جسما ومتحيزا لكان مساويا لسائر الاجسام في كونه متحيزا
وجسما بعد هذا اما ان يكون مباينا لها في امر ذاتي واما ان لا يكون فان باينها في امر
ذاتي كانت الجسمية التي بها المشاركة مغايرة لذلك الامر الذي حصلت به المباينة
فكانت ذاته مركبة من جزئين بهما قوام حقيقته وكل ما كان كذلك فهو ممكن
الوجود لذاته ويلزم ان يكون واجبا الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا
خلف واما ان لم يباين هذه الاجسام المحدثثة في وصف ذاتي اصلا لزم من حدوث
هذه الاجسام وقبولها للعفونة والاصداد ان يكون كل جسم كذلك تعالى الله عنه
علوا كبيرا -

الحجة السابعة - لو كان جسما لكان مركبا من الاجزاء فتلك الاجزاء اما ان تكون
متساوية في الماهية او مختلفة في الماهية ان كان الاول فكما صرح في الجزء القوقاني ان
يكون فوق (١) صرح في السهلاني ان يكون فوق فاختصاص كل واحد منهما بما له من
الترتيب والوضع يكون امرا جائزا وافتقرا الى المخصص والمرجح فيكون لا محالة
يفتقر ذلك الجسم الى المركب والمؤلف وما كان كذلك امتنع ان يكون صانعا للعالم
واما الثاني وهو ان تكون تلك الاجزاء مختلفة بالماهية وكل واحد من تلك الاجزاء
المفروضة تكون له طبيعة واحدة وخاصة واحدة فلذی يصح ان يكون محسوس (٢)
يمين الجزء الفرد من تلك الاجزاء صرح ايضا ان يكون محسوس يساره وبالعكس

(١) د - فوق هنا وفيما بعد (٢) د - محسوس - هـ وفيما بعد -

واذا كان كذلك كان التفرق على تلك الاجزاء جائزا واذا كان كذلك فتلك الاجزاء قد تركبت واجتمعت مع جواز ان تكون متفرقة متباينة ومتى كان الامر كذلك افتقرت في تألقها وتركيبها الى المؤلف والمركب وكل ذلك على خالق كل العالم محال -

اللمحة الثامنة - انه لو لم تكن الجسمية والتماهي في المقدار انما من الالهية لتعذر القدرح في الهية الشمس والقمر لانه لا سبيل لنا الى القدرح في الهية كل واحد منهما الا لكونه جسما مركبا من الاجزاء متماهيا في القدرح فاذا جوزنا كون الاله تعالى جسما متماهيا انسد هذا الطريق فلا يمكننا القدرح في الهية الشمس والقمر ولما كان ذلك باطلا علمنا ان القول بان الاله تعالى جسم قول باطل -

المسئلة الثامنة

في انه تعالى ليس في مكان ولا في جهة

اعلم ان كثيرا ممن يثبت كونه تعالى في الجهة يزعم ان كل موجودين متحيزين (١) فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر مثل العرض والجوهر او يكون مباينين الآخر في الجهة مثل موجودين يكون كل واحد منهما قائما بالنفس ويدعى ان العلم بان كل موجودين فلا بد وان يكونا على احد هذين القسمين علم ضروري فان العلم بامتناع وجود موجودين لا يكون احدهما ساريا في الآخر ولا مباينا عنه في الجهة علم ضروري بديهى لا يقبل الشك -

واعلم انا نحتاج الى ان نبين ان هذه المقدمات (٢) ليست بديهية والذي يدل عليه وجوه -

اللمحة الاولى - ان العلوم البديهية لا يحوز وقوع الاختلاف فيها للجمع العظيم فلو كان وقوع هذه المقدمة بديهيا لامتنع اطباق الجمع العظيم على افكاره ونرى جمهور الاذكياء من العقلاء متفقين على بطلان هذه المقدمة فان اثبات الجهة لله تعالى لم يقل به الا الحابلة والكرامية واما كل من سواهم فهم متفقون على ان

ذاته سبحانه وتعالى منزّه عن الاختصاص بالخير والجهة فظهر ان هذه المقدمة ليست بديهية -

الجهة الثانية - ان صريح العقل يشهد بان زيدا وعمر او خالدا يشتركون في معنى الانسانية ويمتاز كل واحد منهم عن الآخر بطوله وقصره وسواده وبياضه ومما به المشاركة مغاير لما به المباينة فاذا مفهوم الانسان من حيث انه انسان مغاير للطول والقصر ولكونه هاهنا وهناك ولكونه اسود وابيض ثم الانسان من حيث انه انسان اما ان يكون له قدر معين وحيز معين واما ان لا يكون كذلك والاول باطل والاما كان مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الاحياز المختلفة والمقادير المختلفة فثبت ان الانسان من حيث انه انسان ليس له قدر معين ولا حيز معين ولا شكل معين واذا كان كذلك فالتفتيش قد اخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس فكيف يبعد في خالق كل المحسوسات ان يكون منزها عن لشكل والقدير والحيز -

قان قيل - الانسان من حيث انه انسان لا وجود له في الخارج بل في العقل ونحن ندعى ان كل موجودين في الخارج فلا بد وان يكون احدهما ساديا في الآخر او مابيناه عنه في الجهة فإين احد المتباينين عن الآخر -

قلنا - نحن لا نستدل بهذا الكلام على وجود موجود في الخارج منزّه عن المقدار والجهة بل غرضنا منه انه يمكننا ان نعقل امرا من الامور مع ان العقل لا يثبت له تعالى جهة ولا قدرا وقد ثبت لما بهذا الدليل هذا القدر واذا لم يكن تصور مثل هذا الموجود مستبعدا في العقل فبعد ذلك ادعاء ان هذا الموجود هل هو موجود خارج الذهن او لا يكون موقوفا على دليل منفصل -

الجهة الثالثة - انا ندرك المبصرات بالقوة الباصرة ثم الخيال لا يمكنه ان يتخيل للقوة الباصرة كيفية وشكلا بل الخيال يستحضر للتخيلات اشكالا وصورا ويعجز عن ان يستحضر لنفسه صورة وشكلا فذات الوهم والخيال من اصدق الدلائل على انه لا يجب ان يكون لكل موجود صورة وشكل لانه لا صورة عند الخيال من نفسه ولا شكل عند الوهم من نفسه -

الحجة الرابعة - ان اجلى (١) العلوم البديهية الاولى ان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا العلم لا بد وان يكون مسبوقا بتصور معنى النفى والاثبات فهل يتمكن العقل من ان يقول ان معنى النفى لا بد وان يكون ساريا فى معنى الاثبات او مباينا عنه بالجهة والخيال بل هذا الحكم ممتنع لذاته فعلينا ان استحضار متصورين فى العقل بحيث لا يكون احدهما ساريا فى الآخر او مباينا عنه بالجهة امر جائز -

الحجة الخامسة - ان صريح العقل يشهد بان كل وجودين يفرضان فاما ان يكون احدهما ساريا فى الآخر او مباينا عنه فى الجهة او لا ساريا فى الآخر ولا مباينا عنه بالجهة فهذا القسم الثالث لا شك انه حاصل بحسب القسمة العقلية واذا رجعنا الى انفسنا لم نجد البتة فى عقولنا نبوة عن اثبات هذا القسم الثالث بل نجد العقل متوقفا فيه بالنفى (٢) والاثبات طالبا للحجة على الجزم باثباته و (٣) الجزم بامتناعه فعلينا ان امتناع هذا القسم ليس من الاوليات -

الحجة السادسة - ان عقلا يشير الى ما هيات مع انا نعلم بالضرورة ان ليس لتلك الماهيات احياء ولا جهات فان ما هيات الاعداد مثل مسمى الواحد ومسمى الاثنين وكذا مسمى مراتب الاعداد امور يدركها العقل ولا يمكنه ان يحكم على ماهية الواحد من حيث انه واحد بان مكانه هو موضع كذا ومقداره هو مقدار كذا بل يعقل العقل هذه الماهيات ولا يعتبر معها البتة لا مقدارا ولا شكلا ولا مكانا ولا حيزا فثبت بمجموع هذه الوجودات ان العقل من حيث انه هو لا يستبعد تصور معقول حاله لا يعتبر له مكانا ولا جهة ولا قدرا ولا شكلا فثبت ان العلم بامتناع هذا الوجود ليس من العلوم البديهية -

المقدمة الثانية - ان مرادنا بقولنا ان الشئ الفلانى مختص بالمكان والجهة انه يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك ولا شك ان العالم فى المكان والجهة بهذا التفسير فلو كان البارئ تعالى مختصا بالمكان والجهة بهذا التفسير لم يخل الحال من احدا من وهوا ما ان يكون البارئ تعالى مماسا للعالم او محاذيا له فاما ان يكون البارئ تعالى مشارا اليه بحسب الحس بانه هنا او هناك مع انه لا يكون مماسا للعالم ولا محاذيا

له فهذا غير معقول -

المقدمة الثالثة - ذهب السواد الأعظم من العقلاء الى انه تعالى منزّه في وجوده عن المكان والحيز والجهة وقامت الكرامية انه مختص بجهة فوق وهذا اقول بحسب اقسمة العقلية يحتمل ثلاثة اوجه -

احدها - ان يقال انه مماس للعرش -

وثانيها - انه مبين للعرش ببعد متناه واكثر طوائف الكرامية قائلون باحد هذين القولين -

وثالثها - ان يقال انه تعالى مبين للعرش ببعد لانهاية له هذا هو قول الهيضية - واعلم ان هذا اقول اما ان يكون نقيا لكونه تعالى في الجهة او يكون قولاً غير معقول وذلك لانه اذا كان العالم في احد الجانبين وذات الباري تعالى في الجانب الآخر كان البعد بينهما محصوراً والقول بان مالا نهاية له محصورين حاصرين لا يقوله من يفهم معنى هذه الالفاظ -

واذ قد لحصنا هذه المقدمات فلنرجع الى ذكر الدلائل -

الحجة الاولى - كل ما كان في جهة فاما ان يكون غير محتمل للقسمة واما ان يكون محتملاً للقسمة فان لم يكن محتملاً للقسمة مع انه مشار اليه بحسب الحسن كان في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد والحصوم وافقوا على انه يجب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة واما ان كان مشاراً اليه مع انه محتمل للقسمة كان جسيماً مركباً من الاجزاء والابعاض وحينئذ يرجع الكلام الى المسئلة الاولى فلهذا السرا تفق اصحابنا على ان كل من اثبت الله تعالى في الحيز والجهة لا بد وان يعترف بكونه مركباً من الاجزاء والابعاض -

واعلم ان اصحابنا عبروا عن هذه الدلالة بان قالوا لو كان في جهة فوق لكان اما ان يكون اكبر من العرش او مساوياً له او اصغر منه فان كان اكبر من العرش كان القدر المساوي منه محترقاً من غير القدر الفاضل منه من العرش فيكون مركباً من الاجزاء والابعاض وان كان مساوياً للعرش وثبت ان العرش منقسم من

الاجزاء والابعض كان المساوى له في المقدار منقسماً مركباً من الاجزاء والابعض وان كان اصغر من العرش فاما ان يكون قد بلغ في الصغر الى ان كان مساوياً للجواهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى فيكون في غاية الصغر والحقارة وجل ربنا عن ذلك باتفاق العقلاء واما ان يكون اكبر من الجواهر الفرد فيعود القول بالتركيب والقسمة -

واعلم ان على قول من يقول كل متحيز فهو قابل للقسمة ابداً لا نحتاج الى ذكر هذا التقسيم بل نقول كل ما كان مشاراً اليه بحسب الحس فانه لا بد وان يتميز يمينه عن يساره وقدامه عن ورائه وفوقه عن تحته فيكون منقسماً مركباً من الاجزاء والابعض وذلك مما بينا امتناعه في المسئلة السابقة -

الحجة الثانية - كل ما كان مشاراً اليه بحسب الحس فانه لا بد وان يتميز يمينه عن يساره فهو متناه من جميع الجوانب وكل ما كان متناهياً من جميع الجوانب فهو محدث وانما قلنا ان كل ما كان مشاراً اليه بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب لوجهين - الاول - البرهان المذكور في مسئلة حدوث الاجسام على تناهي الابعاد وذلك هو العمدة القوية التي لا ريب فيها -

الثاني - انه تعالى لو كان غير متناه لكان اما ان يكون غير متناه من جميع الجوانب او من بعض الجوانب لاجاز ان يكون غير متناه من جميع الجوانب لان على هذا التقدير يلزم ان يكون العالم سارياً في ذات الله تعالى وحالاً فيه ويلزم ان تكون ذاته مخالطة للقاذورات تعالى الله عن هذا المقال وعن هذا الوهم والخيال ولا جاز ان يقال انه غير متناه من بعض الجهات دون البعض وذلك لان الجانب المتناهي من ذاته اما ان يكون مساوياً للجانب الآخر الذي هو غير متناه في الحقيقة والماهية واما ان لا يكونا متساويين فان كان الاول مكل شيعتين متساويين من جميع الوجوه فكل ما يصح ع-لى احدهما يصح على الآخر فيلزم ان يقال الجانب الذي هو غير متناه يصح ان ينقلب متناهياً والجانب الذي هو متناه يصح ان ينقلب غير متناه فيكون الفصل والوصل والتركيب والتفرق جائزاً على ذات الله تعالى فيفتقر ذلك

التأليف

التأليف الى مؤلف وذلك التركيب الى مركب وذلك على خالق العالم محال ممتنع
واما ان كان الجانب المتأهلي مخالفا في الماهية للجانب الذي هو غير متناه فكل ذات
كأنت مركبة من اجزاء مختلفة في الماهية والطبيعة فلا بد وان ينتهي ذلك التركيب
الى اجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا خاليا عن التركيب فالجزء الواحد
من تلك الاجزاء البسيطة لا بد وان يماس بيمينه شيئا ويساره شيئا آخر فذلك الذي
ماسه بيمينه يمكن ان يماسه بيساره وبالعكس واذا كان ذلك جائزا كان التفرق على
تلك الاجزاء جائزا حيث يكون التألف والتركيب والتفرق جائزا على تلك الاجزاء
ومتى كانت الامور كذلك افتقر تأليفها وتركيبها الى مؤلف ومركب وكل
ذلك محال -

ثبتت - بما ذكرنا انه تعالى لو كان مشارا اليه بحسب الحس لكان متأهيا من
جميع الجوانب -

فتقول انه - متى كان كذلك وجب ان يكون محدثا وذلك لان كل ما كان
متأهيا من جميع الجوانب كان وجوده ازيد مما وجد او انقص مما وجد جائزا
واذا كان كذلك كان اختصاصه بذلك القدر المعين من الجائزات مفتقرا الى
مخصص ومقدر وذلك على خالق العالم محال وايضا اذا كان متأهيا من كل
الجوانب لم يكن فوق كل الموجودات لان فوقه امكنة خالية عنه فلم يكن فوق
الكل والحصم ينكر ذلك ولا يرضاه ثبت ان كونه تعالى مشارا اليه بحسبه
الحس محال -

الحجة الثالثة - لو كان ذاته مختصا بمكان وجهة لكان اما ان يصح عليه ان يخرج
منها ولا يصح فان صح لزم كونه محلا للحركة والسكون وكل ما كان كذلك
كان محدثا على ما بيناه في مسألة حدوث الاجسام وان تعذر عليه الخروج منها
كان كاز من المقعد العابر عن الحركة وذلك صفة نقص وهو على الله تعالى محال -
الحجة الرابعة - وهو انه تعالى لو كان في مكان وجهة فهذا المكان انذى حكم الحصم
بانه تعالى فيه اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فالبارى تعالى

مختص بالمكان والجهة من الازل الى الابد فحيث كان ذلك المكان موجودا مع الله في الازل وهو محال لان ذلك المكان لما كان موحودا وكان قابلا للقسمة كان ذلك عين الجسم فكان هذا قولا بقديم الاجسام وايضا المكان لا يفتقر في وجوده الى المتمكن لان الخلاء جائز بالاتفاق واما الباري تعالى فانه عند الخصم يتمتع وجوده في غير الحيز والجهة فعلى هذا يكون الباري تعالى مفتقرا في وجوده وتحققه الى وجود المكان ووجود المكان غنيا عنه فكان تعالى على هذا التقدير ممكنا لذاته مفتقرا الى غيره وكان المكان واجبا لذاته غنيا عن غيره فكان المكان اولى بان يكون هو الاله سبحانه وتعالى والاله اولى بان يكون العبد وكل ذلك ساقط من القول -

واما ان قيل بان المكان الذي حكم الخصم بكونه تعالى حالا فيه معدوم صرف ونفى محض فهذا محال من القول لان النفي المحض والعدم الصرف لا تخصص له ولا تعين له وما كان كذلك استحال القول بحصول الموجود فيه فثبت ان القول بحصول الباري تعالى في المكان محال -

فان قيل - فهذا الاشكال بعبه وارد في كون الجسم في المكان -

قلنا - المراد بكون الجسم في المكان كونه بحيث يمكن الاشارة الى كل واحد من جوانبه بانه غير الآخر وبانه متصل به ومماس له ويرجع حاصل كونه في المكان والجهة الى مقداره واتصال بعض اجزائه ببعض فان اردتم بقولكم الله تعالى في المكان هذا المعنى كان هذا تصرحا بكونه تعالى مركبا من الاجزاء والابحاض وحيث يرجع الكلام الى المسئلة الاولى -

الحجة الخامسة - الاحياز والجهات اما ان تكون متساوية في الماهية او مختلفة في الماهية فان كان الاول ازم من صحة اختصاص الباري تعالى ببعض الاحياز صحة اختصاصه لساير الاحياز بدلا عن ذلك الحيز واذا كان حصوله في كل واحد منها بدلا عن الآخر امرا جائزا كان حصوله في بعض تلك الاحياز امرا جائزا فيفتقر ذلك الاختصاص الى التخصيص وهو على التقديم محال واما ان قلنا بان الاحياز

مختلفة في الماهية والحقيقة فلعل خاصية بعض تلك الاحياز اقتضى حصول ذات الله تعالى فيه تعالى وخاصية بعضها اقتضى امتناع حصول ذات الله فيه۔
فنقول هذه احياز اشياء متباينة بالعدد ومتباينة بالماهية ولكل واحد منها خاصية معينة وصفة معينة فهي اشياء موحودة قائمة بانفسها موجودة في الازل فاذا كانت هذه الاحياز غير متناهية كان قد وجد مع الله تعالى في الازل موحودات قائمة بانفس غير متناهية وذلك لاير تضييه المسلم (١) ثبت ان القول بان الله تعالى في الجهة محل۔

الحجة السادسة۔ العالم كرة فاذا كان كذلك وجب ان لا يكون في الجهة اصلا۔
انما قلنا ان العالم كرة وذلك لانا اذا ارصدنا كسوف القمر يا فاذا وجدناه في البلاد الشرقية في اول الليل وجدناه في البلاد الغربية في آخر الليل فعلمنا ان اول الليل في المشرق هو آخر الليل بعينه في المغرب وذلك يدل على ان العالم كرة۔

اذا ثبت هذا فنقول الجهة التي فوق رأسنا هي بعينها اسفل لاوائك الذين يكونون على ذلك الوجه الآخر من الارض فلو كان تعالى فوقنا لما كان اسفل بالنسبة الى سكان ذلك الجانب الآخر من الارض ولو كان فوقنا لهم لكان اسفل بالنسبة اليها فثبت انه لو كان في جهة لوجب ان يكون اسفل بالنسبة الى بعض الجوانب ولما كان ذلك باطلا ثبت انه يمتنع كونه تعالى في المكان والجهة۔

احتج الخصم بالعقل والنقل اما العقل فهو انه تعالى لا بد وان يكون في حيز وجهة واذا ثبت هذا وجب ان يكون في جهة فوق۔

اما المقام الاول۔ وهو انه تعالى في الحيز والجهة فاحتجوا عليه بوجهين۔
الاول ان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر كالعرض الساري في الجوهر او يكون مباينا عنه بالجهة كالحسمن والعلم بذلك ضروري۔
والثاني ان الحسمن مختص بالحيز والجهة وانما كان كذلك لانه قائم بالنفس والله تعالى يشاركه في كونه قائما بالنفس فوجب ان يكون مشاركاه في الحصول في الجهة۔

اما المقام الثانى - وهو انه تعالى لما ثبت انه يجب ان يكون فى الجهة فنقول يجب ان تكون تلك الجهة هى جهة فوق ويدل عليه وجهان -

الاول - ان اشرف الجهات جهة فوق وتخصيص اشرف الجهات باشرف الموجودات هو المناسب المعقول -

والثانى - ان الخلق بمجرد طياعهم وقلوبهم السليمة يرفعون الايدى الى جهة العلو عند الدعاء والتضرع وذلك يدل على ان فطرتهم تشهد بان معبودهم فى جهة العلو -

واما النقل فهو الالفاظ الموهمة لاثبات الجهة كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وقوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده) وقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) -

والجواب عن الشبهة الاولى - لاشك ان قسمة العقل تقتضى انقسام الموجودات الى ثلثة اقسام وذلك لان كل موجودين فاما ان يكون احدهما ساريا فى الآخر او مباينا عنه بالخير والجهة او لا ساريا فيه ولا مباينا عنه بالخير فان ادعيت ان القسم الثالث ممتنع الوجود والعلم بامتناعه ضرورى فقد ابطالناه وان سلمتم ان ابطال هذا القسم الثالث ليس معلوما بالضرورة بل بالدليل فنقول قولكم ان كل موجودين اما ان يكون احدهما ساريا فى الآخر او مباينا عنه بالجهة انما يصح عليه لو ثبت فساد القسم الثالث فانكم اذا اثبتم فساد القسم الثالث بهذه المقدمة وقع الدور فيكون ساقطا -

اما الجواب - عن الشبهة الثانية فنقول لم لا يجوز ان يكون كون (١) الجسم مختصا بالخير والجهة بذاته المخصوصة لا او صف آخر وذلك لان اختصاص الذات بالصفة لو كان لاجل صفة اخرى ازم التسلسل فلا بد من الانتهاء الى ما يكون ثابتا له لذاته فلم لا يجوز ان يكون كون الجسم مختصا بالخير والجهة من هذا الباب -
والجواب - عن الشبهة الثالثة وهى قولهم اشرف الجهات جهة العلو -
فنقول هذا الكلام ساقط من وجوه -

الاول ان هذا الكلام مقدمة خطابية فلا يلتفت اليها في العقليات -
 والثاني - انا قدينا انه لما كان العالم كرة كان كل جهة يشار اليها فهي وان كانت
 فوق بالنسبة الى البعض لكنها تحت بالنسبة الى الباقين -
 والثالث - انه اما ان يقال لانه لا نهاية لامتداد ذات الله من جهة العلو او يكون لامتداد
 ذاته نهاية فان كان الاول لم يفرض في ذاته نقطة الا وفوقها نقطة اخرى فلا شيء
 يفرض فيه الا وهو سفل لعلو مطلق وان كان الثاني افترض فوق طرفه العلو
 خلاء فكان ذلك انحلا أعلى منه ولم يكن علوا مطلقا -

والرابع - ان الشرف الحاصل بسبب العلو بالجهة يكون حاصلا للحيز والجهة
 بالذات ويكون حاصلا للتمكن بالعرض بسبب انه حصل في ذلك المكان فحصل
 هذا الشرف للمكان والجهة اتم مما (١) للتمكن فلو كان الباري تعالى حاصلا في الجهة
 لزم ان يكون المكان اشرف في هذا الباب من الباري تعالى وهو محال -
 اما الجواب عن الشبهة الرابعة - فهو انه لو كان رفع الايدي الى السماء يدل على كون
 المعبود في السماء لوجب ان يدل وضع الجهة على الارض على انه في الارض ولما بطل
 ذلك فكذا ما قالوا -

واما الجواب عن الوجوه العقلية - فاعلم ان ههنا قانونا كاي وهو انا اذا رأيت الظواهر
 العقلية معارضة للدلائل العقلية فان صدقتهما معا لزم الجمع بين النفي والاثبات
 وان كذبناهما معا لزم رفع النفي والاثبات وان صدقنا الظواهر العقلية وكذبنا
 الشواهد (٢) العقلية القطعية لزم الطعن في الظواهر العقلية ايضا لان الدلائل
 العقلية اصل للظواهر العقلية فتكذيب الاصل لتصحيح الفرع يفضي الى تكذيب
 الاصل والفرع معا فلم يبق الا ان تصدق الدلائل العقلية ويستغل بتأويل الظواهر
 العقلية او يفوض علمها الى الله وعلى التقديرين فانه يظهر ان الظواهر العقلية لا تصلح
 معارضة للقواطع (٣) العقلية فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب ومن اراد
 الاستقصاء في تأويل الظواهر الواردة في القرآن والاخبار فعليه بكتاب اسرار
 التنزيل وانوار التأويل -

المسئلة التاسعة

في انه تعالى يستحيل ان تحل ذاته في شيء (١) ويستحيل ان تحل صفة من صفاته في شيء اعلم ان النصارى يذكرون الحلول تارة والاتحاد اخرى وكلاهما في غاية الخط ونحن نذكر تقسيما مضبوطا فنقول القوم اما ان يقولوا بالحلول او بالاتحاد والذات الله تعالى او الصفة من صفاته اما بالنسبة الى روح عيسى عليه السلام او بالنسبة الى بدنه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك بل يقولوا انه تعالى اعطاه قدرة على خالق الاجسام والحياة وعلما بالمغيبات واما ان لا يقولوا بذلك ايضا بل يقولوا انه تعالى سماه ابنا على سبيل التشريف كما سمي ابراهيم عليهم السلام خليلا على سبيل التشريف فهذه هي الوجوه التي يحتملها كلاهما فنقول اما القول بالحلول فهو باطل لانه تعالى لو حل في شيء لكان اما ان يحل مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل . والاول باطل لوجهين الاول ان ذلك يقتضي اما حدوث الحال او قدم المحل . وكلاهما محالان .

الثاني انه لما حل مع وجوب ان يحل كان ذاته مفقورة الى ذلك المحل والمفتقر الى الغير ممكن بالذات .

واما للقسم الثاني وهو انه تعالى يحل مع جواز ان يحل فهذا ايضا باطل لان المعقول من الحلول كون الحال مفقورا الى المحل ومحتاجا اليه فاذا لم يوجد هذا المعنى لم يتحقق معنى الحلول .

قان قيل . لم لا يجوز ان يقال انه حل مع وجوب ان يحل قوله يلزم اما قدم المحل او حدوث الحال .

قلنا . لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال ان ذاته يوجب لذاته الحلول في المحل بشرط وجود ذلك المحل فقبل وجود المحل لم يكن شرط هذا الاقتضاء حاصلا فلا جرم لم يحصل هذا الحلول وبعد وجود المحل حصل شرط هذا الاقتضاء فلا جرم حصل هذا الحكم على سبيل الوجوب .

وايضا فلم لا يجوز ان يقال المحل يوجب كونه تعالى حالا فيه فعند وجود هذا المحل وجب هذا الحلول وتقبل وجوده لا يجب -

الجواب - الفرق بين الحال والمحل انما يظهر من حيث ان الحال مفتقر الى المحل والمحل غني عنه فان حصل هذا المعنى لزم ان يكون واجب الوجود لذاته مفتقرا الى الغير فيكون الواجب لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف وان لم يحصل هذا المعنى لم يحصل مسمى الحاول -

واما القول بالاتحاد فهو ايضا باطل لان الشيئين اذا اتحدا فهما حال الاتحاد ان كانا باقين فهما انان لا واحد وان عدما معا كان الحاصل ثانيا مغايرا لهما وان بقي احدهما وفقى الآخر امتنع الاتحاد ايضا لان الوجود لا يكون عين المعدوم ثبت بما ذكرنا ان القول بالحلول والاتحاد باطل -

واما القول بانه تعالى خلق فيه القدرة على خلق الجسم فهذا ايضا باطل لانا سنبين انه لا قدرة لاحد على الابداء الله تعالى -

ولما القول بانه تعالى سماه ابنا على سبيل التشريف فهذا البحث يصير سمعيا - واحتج النصاري على قولهم بان عيسى عليه السلام احيى الموتى وابرأ الاكاه والابرص وهذا لا يمكن الا بالقدرة الالهية -

والجواب - لم لا يجوز ان يقال انه تعالى هو الذي احيى الموتى وابرأ الاكاه والابرص على وفق دعائه اطهار المعجزته -

واقدرنا طرت بعض المصارى فقلت له هل تسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فقال نعم فقلت له ما الذي يدل على ان ذات الله لم تحل في بدن زيد وفي بدن عمرو ولم تحل في بدن هذه الذبابة وهذه البملة فقال هذا ممتنع لانا اثبتنا هذا الحلول في حق عيسى عليه السلام لانه طهر على يده احياء الموتى وابرأ الاكاه والابرص فاذا لم يظهر شيء من هذه الاشياء على يد زيد وعمرو فكيف يمكن اثبات هذا الحلول في حقه فقلت له انك سلمت اولاه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وحياء الموتى وابرأ الاكاه والابرص دليل حصول هذا الحلول عندكم فلا يلزم

من عدم هذا الدليل عدم هذا الحلول فوجب ان تبقى شاكا (١) في حلول الله في بدن هذه النماة وهذه انذباية وكل مذهب ادى الى مثل هذا القول فهو خسيس جدا وايضا كما ظهر احياء الموقى على يدى عيسى عليه السلام فقد ظهر ايضا على يدى موسى عليه السلام ايضا لانه قلب العصا ثعبانا بل هو اعجب لان انقلاب الخشبة ثعبانا عظيما اعجب من انقلاب الميت حيا فان دلت معجزات عيسى عليه السلام على الحلول والاتحاد فان تدل معجزات موسى على هذا الحلول وبالله التوفيق اولى وبالجمله فذهب النصارى والحلولية اخس واذل من ان يلتفت للعاقل اليه -

المسئلة العاشرة

في بيان انه تعالى يمتنع ان يكون محلا للحوادث

المشهور ان الكرامية يجوزون ذلك وسائر الطوائف ينكرونه ومن الناس من قال ان اكثر طوائف العقلاء يقوون بهذا المذهب وان كانوا ينكرونه باللسان اما المعتزلة فمذهب أبى على وأبى هاشم واتباعهما انه تعالى مرید بارادة حادثة لافى محل وكاره للمعاصى والقبايح بكراهة محدثة لافى محل فهذه الارادات والكراهات وان كانت موجودة لافى محل الا ان صفة المريدية والكارهية تحدث فى ذات الله تعالى وهذا قول بحدوث الحوادث فى ذات الله تعالى وايضا اذا حضر المرىء والمسموع حدثت فى ذات الله تعالى صفة السامعية والبصرية بل المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث وانما يطلقون لفظ التجدد وهذا نزاع فى العبارة واما ابو الحسين البصرى فانه يثبت علوما متجددة فى ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات -

واما الاشعرية فانهم يثبتون النسخ ويفسرونه بانه رفع الحكم الثابت او انتهاء الحكم وعلى التقديرين فانه اعتراف بوقوع التغير لان الذى ارتفع وانتهى فقد عدم بعد وجوده وايضا يقولون انه تعالى عالم بعلم واحد ثم انه قبل وقوع المعالوم يكون متعلقا بانه سيقع وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق ويصير متعلقا بانه كان واقعا وهذا تصريح بتغير هذه التعلقات ويقوون ايضا ان قدرته كانت متعلقة بايجاد الموجود

المعين من الازل فاذا وجد ذلك الشئ ودخل ذلك الشئ في الوجود انقطع ذلك
التعلق لان الوجود لا يمكن ايقاعه فهذا اعتراف بان ذلك التعلق قد زال وكذا
ايضا الارادة الازلية كانت متعلقة بترجيح وجود شئ على عدمه في ذلك الوقت
المعين فاذا ترجح ذلك الشئ في ذلك الوقت امتنع بقاء ذلك التعلق لان ترجيح
الترجيح (١) محال وايضا توافقنا على ان المعدوم لا يكون مرئيا ولا مسموعا فانه لم
قبل ان كان موجودا لم يكن مرئيا ولا كانت الاصوات مسموعة فاذا خلق الالوان
والاصوات صادت مرئية ومسموعة فهذا اعتراف بحدوث هذه التعلقات
ولو ان جاهلا التزم كون المعدوم مرئيا ومسموعا قيل له الله تعالى هل كان يرى
العالم وقت عدمه معدوما او كان يراه موجودا الاسبيل الى القسم الثاني لان رؤية
المعدوم موجودا غلط وهو على الله تعالى محال ثم اذا اوجده فانه يراه موجودا
لامعدوما والا عاد حديث الغلط فعلنا انه تعالى كان يرى العالم وقت عدمه معدوما
ووقت وجوده موجودا وهذا يوجب ما ذكرناه -

واما الفلاسفة - فهم مع انهم ابعد الناس في الظاهر - عن هذا القول فهم قائلون
به وذلك لان مذهبهم ان الاضافات موجودة في الالوان فعلى هذا كل حادث
يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معه وكونه تعالى مع ذلك الحادث وصف
اضافى حدث في ذاته -

واما ابوالبركات البغدادي وهو من اكابر الفلاسفة المتأخرين فانه صرح في
كتابه المعتبر (٢) باثبات ارادات محدثة وعلوم محدثة في ذات الله تعالى وزعم انه
لا يتصور الاعتراف بكونه تعالى الها لهذا العالم الامع هذا المذهب ثم قال الاجلال
من هذا الاجلال واجب والتزيه من هذا التزيه لازم فاذا حصل الوقوف
على هذا التفصيل ظهر ان هذا المذهب قال به اكثر فرق العقلاء وان كانوا
ينكرونه باللسان -

(١) د - الراجع (٢) هذا الكتاب عن قريب يطبع في مطبعنا دائرة المعارف
ان شاء الله تعالى -

واعلم - ان الصفات على ثلاثة اقسام احدها صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض وثانيها الصفات الحقيقية التي تلزمها الاضافات كالعلم والقدرة وذلك لان العلم صفة حقيقية تلزمها اضافة مخصوصة الى المعلوم وكذا القدرة صفة حقيقية ولها تعلق بالمقدور وذلك التعلق اضافة مخصوصة بين القدرة وبين المقدور وثالثها الاضافات المحضة والنسب المحضة مثل كون الشيء قبل غيره وبعد غيره ومثل كون الشيء يميناً لغيره او يساراً له فانك اذا جلست على يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الآخر منك فقد كنت يميناً له ثم صرت الآن يساراً له فهنا لم يقع التغير في ذاتك ولا في صفة حقيقية من صفاتك بل في محض الاضافات -

اذا عرفت هذا - فنقول اما وقوع التغير في الاضافات فلا خلاص عنه واما وقوع التغير في الصفات الحقيقية فالكرامية يشتبوه وسائر الطوائف ينكرونه فظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم والذي يدل على فساد قول الكرامية وجوه -

الحجة الاولى - ان كل ما كان من صفات الله تعالى فلا بد وان يكون من صفات الكمال ونعوت الجلال فلو كانت صفة من صفاته محدثة لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالياً عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال ناقص فيلزم ان ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها وذلك محال فثبت ان حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال -

الحجة الثانية - لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثه لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته وكانت تلك القابلية ازلية وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول فلو كانت قابلية الحوادث ازلية لكان وجود الحوادث في الازل ممكناً الا ان هذا محال لان الحوادث ما لها اول والازل لا اول له والجمع بينهما محال -

واعلم ان هذا الدليل مبني على ثلث مقدمات -

المقدمة الاولى - انه لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثه لكانت تلك القابلية من لوازم

ذاته والدليل عليه انها لو لم تكن، من اللوازم لكانت من العوارض فكانت الذات قابلة لتلك القابلية فقبول (١) تلك القابلية ان كان من اللوازم فهو المقصود وان كان من العوارض فيفتقر الى قابلية اخرى ويلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى قابلية تكون من لوازم الذات وهو المطلوب -

المقدمة الثانية - ان القابلية اذا كانت ازلية (٢) وجب ان يكون المقبول صحيح الوجود في الازل والدليل عليه ان كون الشيء قابلاً لغيره نسبة بين القابل والمقبول والنسبة بين المنتسبين متوقعة على تحقق كل واحد من المنتسبين فصحة النسبة تعتمد صحة وجود المنتسبين فلما كانت صحة اتصاف الباري بالحوادث حاصلة في الازل لزم ان تكون صحة وجود الحوادث حاصلة في الازل -

المقدمة الثالثة - ان حدوث الحوادث في الازل غير ممكنة والدليل عليه ما ذكرنا انه يقتضى الجمع بين ثبوت الازلية وبين عدمها وكل ذلك محال -

فان قيل ينتقض ما ذكرتم من الدليلين (٣) بتغير الاضافات وينتقض هذا الدليل بعينه بان القدرة ازلية وتأثيرها في صحة الفعل من لوازم ذاتها مع انه لا صحة للفعل في الازل -

والجواب عن الاول - ان الاضافات لا وجود لها في الاعميان والالزم التسلسل واذا كان كذلك زال السؤال -

واما السؤال الثاني - بجوابه ان وجود القادر يجب ان يكون متقدماً على وجود المقدور واما وجود القابل فلا يجب ان يكون متقدماً على وجود المقبول فظهر الفرق -

الحجة الثالثة - قول الخليل عليه السلام (لا احب الآفلين) والافول عبارة عن التغير وهذا يدل على ان المتغير لا يكون لها اصلاً -

اما الكرامة فقد احتجوا من وجهين - الحجة الاولى انهم اقاموا الدلائل على انه لا بد من الاعتراف بحدوث الكلام والارادة والسمعية والبصرية ثم اقاموا

(١) د - فبقول (٢) د - لذاته (٣) مص - ما ذكرتم بتغير الاضافات -

الدلائل على انه لا بد من قيام الصفة بالوصوف وحيث يحصل من هذين الاصلين كونه تعالى محلا للحوادث -

اللمحة الثانية - انهم قالوا حصلت الموافقة بيننا وبين الاشعرية على انه يصح قيام المعاني بذات الله تعالى في الجملة ولا فارق بين المعاني القديمة وبين المعاني المحدثه الا في القدم والحدوث ولا يجوز ان يكون القدم معتبرا في المقتضى لان القدم عبارة عن نفي الاولية وذلك قيد عدمي والقييد العدمي لا يكون داخلا في المقتضى واذا سقط القدم عن درجة الاعتبار بقي انه انما يصح قيام تلك المعاني بذات الله تعالى لكونها معاني وصفات الحوادث تشاركها في هذا المعنى فيلزم صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى -

والجواب عن اللمحة الاولى - انا سنجيب عن دلائلكم في حدوث الكلام والارادة والسمع والبصر -

وعن الثانية - لانسلم انه لا فارق بين صفات الله تعالى وبين هذه الاعراض المحدثه الا في القدم والحدوث ولم لا يجوز ان تكون تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات باعيانها (١) وحتما ثقتها المخصوصة سلمنا انه لا فارق الا القدم فلم لا يجوز ان يكون القدم معتبرا في المقتضى - قوله لانه قيد عدمي قلنا لانسلم فان القدم عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت -

المسئلة الحادية عشر

في بيان كونه تعالى قادرا

والكلام فيه مرتب على فصلين -

الفصل الاول

في حقيقة القادر

اعلم ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة مثاله

الإنسان ان شاء ان يمشى قدر عليه وان شاء ان لا يمشى قدر عليه اما تأثير النار في التسخين فليس كذلك لان ظهور التسخين من النار غير موقوف على ارادته وداعيته بل هو امر لازم لذاته وههنا للفلاسفة سوء الات -

السؤال الاول - ان هذا القادر المحكوم عليه بانه يصح منه الفعل بدلا عن الترك ويصح منه الترك بدلا عن الفعل اما ان يكون رجحان احد طرفي الفعل والترك على الطرف الآخر موقوفا على انضمام مرجح اليه او لا يكون كذلك لاجاز ان يقال انه لا يتوقف ذلك الرجحان على المرجح ويدل عليه وجهان -

الاول - انه لو حصل رجحان احد الطرفين على الآخر من غير مرجح لكان قد حصل الممكن من غير مرجح وذلك يفضي الى نفي الصانع -

والثاني - انا لما جربنا انفسنا وجدنا انه ما لم يحصل في القلب ميل الى احد الطرفين لم يترجح ذلك الطرف على الآخر ومتى صار الميل الى الحركة الى هذا الجانب وإلى الحركة الى الجانب الآخر على التساوي لم يترجح احدهما على الآخر بل بقي الإنسان في موضعه الذي هو فيه ساكنا متحيرا الى ان يظهر المرجح فحينئذ يحصل الرجحان فظهر بما ذكرنا ان القول بانه يجوز حصول رجحان احد الطرفين على الآخر من غير مرجح باطل وفاسد -

واما القسم الثاني - وهو انه لا بد في هذا الرجحان من مرجح فنقول اذا حصلت المرجحات بأسرها وهي القدرة التامة والارادة الجازمة الخالية عن الفتور والوقت والآلة والمصلحة وازالة الموانع العقلية والشرعية فمع حصول هذه المرجحات اما ان يكون الترك ممكنا او غير ممكن فان كانت الترك ممكنا فمع حصول هذه المرجحات تارة يحصل الفعل وتارة يحصل الترك فاختصاص احد الوقتين بالفعل والآخر بالترك اما ان يتوقف على مرجح لاجله اختص احد الوقتين بالفعل والآخر بالترك ولا يتوقف فان توقف على مرجح لم يكن الحاصل الاول مرجحا تاما وكنا قد فرضناه كذلك هذا خلف وايضا فلتفرض حصول هذا المرجح فحينئذ إما ان يكون حصول هذا الفعل في هذا الوقت جائزا او واجبا فان كان جائزا عاد

التقسيم الأول وافترق الى مرجح آخر وازم التسلسل وهو محال -

ولما بطل هذا ثبت ان الفعل واجب الحصول عند حصول كل المرجحات وممتنع الحصول عند اختلال قيد من القيود المعتبرة في الترجيح فعلى هذا التقدير القادر خال ما حصلت المؤثرات بأسرها يجب عقلا ان يصدر عنه الاثر ويمتنع ان لا يصدر وحوال ما لم توجد المؤثرات بأسرها يجب عقلا ان لا يصدر عنه الاثر ويمتنع ان يصدر وعلى هذا التقدير لا يبقى فرق البتة بين القادر والموجب بل الفرق ان شرائط التأثير في حق القادر سريعة التغير فاذا حصلت بعد ان كانت معدومة صار القادر واجب التأثير واذا زالت بعد ان كانت موجودة صار ممتنع التأثير الا ان هذا التغير (١) انما يعقل في حق من تكون مؤثرته موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته والبارى تعالى قبل تأثيره في غيره ليس موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته لانه تعالى مبدأ لكل ماسواه فلا يكون تأثيره فيما سواه موقوفة على شئ منفصل عنه فلا جرم كان تأثيره في غيره يخص ذاته وذاته ممتنعة التغير فكان تأثيره في غيره ايضا ممتنع التغير فهذا هو السؤال القوي الذي عليه يعولون وبه يصولون -

السؤال الثاني - قالوا أليس من مذهبكم ان التغير ممتنع في صفات الله تعالى وان عدمه على القديم محال ثم من مذهبكم ان ارادة الله تعالى كانت متعلقة من الازل الى الابد يترجع وجود ذلك الحادث المعين على عدمه وقدرته من الازل الى الابد متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين فاذا كان التغير ممتنعا في صفات الله تعالى استحال من الله تعالى ان لا يرجح وجود ذلك المراد وان لا يوجد وجود ذلك المقدور واذا كان الامر كذلك كان تعالى موجبا بالذات لافعلالا بالاختيار -

السؤال الثالث - لا شك انه تعالى عالم بجميع المعلومات فهو يعلم ان الشئ الفلاني يقع في الوقت الفلاني والشئ الفلاني لا يقع في الوقت الفلاني وخلاف المعلوم محال الوقوع لان عدم وقوع الشئ مع العلم بوقوع الشئ ضدان والضدان ممتنعان ومتنافيان لذاتيهما واذا كان كذلك فما علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع

ممتنع العدم وما علم عدمه كان واجب العدم ممتنع الوجود ولا خروج عن هذين القسمين فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار -

السؤال الرابع - التارك عبارة عن البقاء على العدم الاصلى فالعدم الاصلى لا يصلح ان يكون مقدورا الوجهين -

الاول - ان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفى محض فلا يكون للقدور (١) اثر فيه البته فامتنع كون العدم (٢) مقدورا -

الثاني - هو ان العدم الاصلى باق كما كان قبل ذلك والباقي حال بقائه لا يكون مقدورا فاذا التارك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصلى والعدم الباقي لا يصلح ان يكون مقدورا نظرا الى كونه عدما ونظرا الى كونه باقيا ثبت ان التارك لا يصلح ان يكون مقدورا البته فلم يكن القادر قادرا الا على الفعل ولا قدرة له على التارك البته فثبت ان القادر له صلاحية التأثير في الوجود و ليس له صلاحية التارك فحيث يقرب القادر موجبا ولا يبقى بينه وبين الموجب فرق البته فهذه مجموع اسئلة الفلاسفة في هذا المقام -

والجواب عن السؤال الاول - هو ان تقول للتكلمين في هذا المقام قولان احدهما ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الداعي الا ان الفعل مع الداعي (٣) يصير اولى بالوقوع الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب فلاجل انه صار اولى بالوقوع صار الوقوع راجعا على اللاقوع ولاجل انه لا ينتهي الى حد الوجوب يبقى الفرق بين الموجب والقادر -

واعلم ان هذا الكلام ضعيف من وجهين - الاول وهو ان في الوقت الذي كان الفعل والتارك في حيز التساوي كان رجحان الوجود على العدم في ذلك الوقت ممتنعا فعند ما صار احد الطرفين مرجوحا كان دخول المرجوح في الوجود حال كونه مرجوحا اولى بالامتناع لانه حال كونه مرجوحا اضعف منه حال كونه مساويا واذا كان دخول المرجوح في الوجود ممتنعا كان دخول الراجح في الوجود واجبا ضرورة انه لا خروج عن طرفي النقيض والثاني ان عند حصول

كل مرجحات الوجود اما ان يكون العدم ممتنعا ولا يكون فان كان ممتنعا كان الوجود واجبا وهو المطلوب وان لم يكن العدم ممتنعا لم يلزم من فرض هذا العدم محال فلنفرض مع حصول كل مرجحات الوجود تارة حصول الوجود وانحرى حصول العدم فاختصاص احد الوقتين بحصول الوجود والوقت الثاني بحصول العدم ان لم يتوقف على مرجح مع ان نسبة كل تلك المرجحات الى هذين الوقتين على السوية فقد ترجح الممكن المساوى على الآخر من غير مرجح وهو محال وان توقف على انضمام مرجح اليه لم يكن الحاصل قبل ذلك كل المرجحات وكنا قد فرضنا حصول كل المرجحات بهذا خلف ثم انا نتقل التقسيم المذكور الى هذه الحالة وهو ان بعد حصول هذا القيد وهذا المرجح ان كان التأثير واجبا فهو المقصود وان لم يكن واجبا عاد التقسيم وافتقرنا الى قيد آخر ولزم التسلسل او الانتهاء الى الوجوب فهذا كلام قاطع لا رجاء في دفعه -

القول الثاني للتكلمين في هذا المقام - وهو ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح اليه وهذا القول اختيارا كثر العلماء وتقريره ان العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين من جميع الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر لا المرجح وكذلك الجائع اذا خير بين اكل رغيفين متساويين من جميع الوجوه وكذا الهارب من السبع الضاري اذا عن له طريقان فانه يختار احدهما لا المرجح فثبت ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على الداعي -

قالت الفلاسفة - الاعتراض على هذا الكلام من وجهين -

الاول - انه اذا جاز في العقل رجحان احد طرفي الجائز على الآخر لا المرجح اصلا لم يكن الاستدلال برجحان احد طرفي الممكن على الطرف الآخر على وجود المرجح طريقا صحيحا واذا كان لاسبيل الى اثبات الصانع الا بهذا الطريق ثم صار هذا الطريق مطعون فيه لزم بطلان الاستدلال بالا مكان والحدوث على اثبات الصانع -

الثاني - انا اذا جربنا من انفسنا في القدحين والرغيفين والطريقين علمنا انه .الم

يحدث

يحدث في قلبنا ميل وداعية الى اختيار احدهما دون الآخر فاننا لا نختار ذلك المعين دون الآخر واذا علمنا انه لا بد في الترجيح من حصول الميل الى احدهما في القلب على التعيين فذلك الميل مرجح خاص فثبت ان في هذه الصورة لم يحصل الرجحان الا مع المرجح -

اقصى ما في الباب ان يقال لاندري لم حدث الميل الى هذا الرغيف ولم يحدث الى ذلك الرغيف الآخر لانا نقول سبب حدوث الميل في قلوبنا ليس لميل آخر في القلب والالزم التسلسل بل الميول والارادات تنتهي الى ميل واردة تحدث في القلب اما بخلق الله تعالى او بسبب من الاسباب السببية وحيث يكون هذا الاشكال زائلا والذي يحقق هذا الكلام ان العطشان اذا خرب بين القدحين فانه ما لم يخص احد القدحين بمد اليد لاخذه فانه لا يمكنه ان يشرب ذلك الماء وما لم يمل قلبه الى اخذ ذلك القدر فانه لا يمد (١) يده اليه فذلك الميل الخاص والارادة الخاصة مرجحة لاحد الطرفين على الآخر فثبت ان في هذه الصورة لم يحصل الرجحان الا لمرجح واما انه لم حدث الميل الى هذا ولم يحدث الى ذلك فذلك مستند الى الاسباب الفلكية -

اجاب المتكلمون عن السؤال الاول - باننا لا نقول ان رجحان احد طرفي الممكن على الآخر لا يحوج الى المرجح في جميع المواضع بل نقول الشيء اذا وجد بعد عدمه فهذا الحدوث وهذا الامكان هو المحجوج الى المقتضى فاما ترجيح الفعل على الترك في حق القادر فذلك لا يحوج الى المؤثر (٢) والذي يدل عليه ان الفرق بين القادر المختار وبين العلة الموجبة امر معلوم بالضرورة فان كل واحد يفرق بالضرورة بين كون الانسان مختارا في فعله وقوله وقيامه وقعوده وبين كون الحجر باطا بالطبع والارصاع بالبطع وتوقيف (٣) صدور الفعل عن القادر على المرجح يقتضي بان لا يبقى بين الموجب وبين المختار فرق ابنة وكل نظري امضى الى فساد الضروري كان باطلا فعلمنا انه لا بد من الاعتراف بان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على

(١) م - لا تمتد (٢) ر - الى المرجح (٣) كذا في الاصلين والظاهر توقف

الرجيح فهذا منتهى البحث في هذا الباب -

واما الجواب عن السؤال الثانى - فهو انه ليس القادر عبارة عن الذى عند اختيار الفعل يتصور منه اختيار الترك فان ذلك يجرى مجرى (١) الجمع بين الضدين وهو محال بل القادر هو الذى يتصور منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس وهذا المعنى معقول في حق الله تعالى فكان قادرا -

لا يقال ن فرض الكلام في الشئ الذى تعلقت ارادته وقدرته في الازل بايجاده في الازل -

فنقول لاحال من الاحوال يشار اليه الا ويمتنع من الله تعالى في ذلك الوقت ان لا يوجد ذلك الفعل اذ لو لم يوجد لا تقطع ذلك التعلق المستمر من الازل الى ذلك الوقت وذلك يقتضى تغير صفات الله تعالى وزوال ذلك التعلق القديم وكل ذلك محال واذا كان كذلك فلا حال يشار اليه الا ويجب عقلا كونه تعالى موجودا لذلك الفعل في ذلك الوقت الخاص ويمتنع ان لا يكون مؤثرا فيه فهذا يكون موجبا لا قادرا -

لانا نقول الصلاحية الاصلية كانت حاصلة فهذا القدر يكفى في الفرق بين الموجب والمختار -

واما الجواب عن السؤال الثالث - فهو ان تعلق العلم بوقوع الفعل في ذلك الزمان المعين تبع لوقوع الفعل في ذلك الزمان المعين ووقوعه في ذلك الزمان المعين تبع لتاثير القدرة والارادة بايقاعه في ذلك الزمان واذا كان الامر كذلك كان تعلق العلم بوقوعه في ذلك الزمان المعين تبعا لتبع تعلق القدرة والارادة بايقاعه في ذلك الزمان فيمتنع ان يكون تعلق العلم مانعا من تعلق القدرة والارادة -

واما الجواب عن السؤال الرابع - فهو ان المراد من قولنا انه قادر على ان يفعل والترك هو انه يمكنه ان يفعل ويمكنه ان لا يفعل بل يتركه كما كان وعلى هذا الوجه يسقط هذا السؤال فهذا مجموع الكلام في الفرق بين القادر وبين الموجب

الفصل الثانى

فى اقامة الدلائل (١) على انه تعالى قادر

اتفق ارباب الملل والاديان على ان تأثير البارى تعالى فى ايجاد العالم بالقدرة والاختيار وزعمت الفلاسفة ان تأثيره فى وجود العالم بالايجاب كتأثير الشمس فى الاضاءة وتأثير النار فى التسخين والاحراق -

فنقول - الدليل على انه تعالى قادر لا موجب انه لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لكان تأثيره فى وجود العالم اما ان لا يكون موقوفا على شرط واما ان يكون موقوفا على شرط فان لم يكن موقوفا على شرط لزم من قدمه قدم العالم او من حدوث العالم حدوثه وكلاهما باطلان واما ان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم ايضا قدم العالم وان كان حاد ثا كان الكلام فيه كما فى الاول فيفضى الى التسلسل وهو ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر قبله وذلك قول بحوادث لا اول لها وقد ابطالناه فى مسألة حدوث الاجسام فثبت ان القول بكونه تعالى موجبا بالذات يفضى الى هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا واذا بطل هذا ثبت انه تعالى قادر فاعل مختار -

فان قيل - وجود العالم فى الازل اما ان يكون جائزا او ممتنعا فان كان جائزا فحينئذ يلزم قدم العالم وعلى هذا التقدير ليس لكم ان تقولوا بان قدم العالم محال لان هذا التقدير هو تقدير ان قدم العالم ليس بمحال واما ان كان قدم العالم محالا فنقول ان العلة الموجبة قد يتخلف عنها اثرها عند تخالف الشرائط او حصول الموانع ومن اقوى الشرائط كون المعلول فى نفسه ممكن الوقوع ومن اقوى الموانع كونه ممتنع الوقوع فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى موجب بالذات لوجود العالم الا انه لم يوجد العالم فى الازل لان تحقق الازل كالمانع من وجود العالم فلما زال المانع حصل المعلول -

والذي يحقق هذا السؤال هو ان القدرة وان لم تكن موجبة لوجود الفعل عنها الا انها موجبة لصحة وجود الفعل ثم انه تعالى قادر في الازل مع ان صحة الفعل غير حاصلة في الازل ولا جواب لكم عن هذا السؤال الا ان تقولوا القدرة تلوجب صحة الفعل بشرط عدم المانع والازل مانع من هذه الصحة فلهذا المعنى حصلت القدرة في الازل مع انه لم تحصل صحة الفعل في الازل فاذا اصبح منكم هذا الجواب في القادر فلم لا يصح مثله في جانب الموجب - ثم تقول لم لا يجوز ان يقال انه تعالى موجب لذاته وجود العالم في الوقت المخصوص في الازل واذا كان كونه موجبا انما حصل على هذا الوجه لم يلزم من قدم العلة قدم المعلول - لا يقال نسبة ذات الموجب الى جميع الاوقات المقدورة على السوية فاختصاص الايجاب بذلك الوقت المعين يكون ترجيحاً للممكن من غير مرجح وهو محال - لانا نقول - أستم تقولون في القادر انه صدر عنه فعله في وقت دون وقت لا مرجح اصلا مع ان نسبة صلاحية القدرة والارادة بالنسبة الى كل الاوقات على السوية فلم لا يجوز مثله في الموجب بالذات -

والجواب عن الاول - ثبت ان الازل مناف لمحدث العالم ولكن اذا كان العالم محدثا كان حدوثه مختصا بوقت معين ولو كان حادثا قبل ان يحدث بثقدير عشرة ايام لم يصح بهذا العدوا زليا واذا كان كذلك فلا وقت يفرض حدوثه فيه الا وكان المانع وهو الازل زائلا قبل ذلك الوقت واذا كان المانع زائلا قبل ذلك الوقت وكانت العلة للموجبة حاصلة قبل ذلك لزم حدوثه قبل ان يحدث وذلك محال فوجب القول بانه تعالى فاعل بالاختيار لانه موجب بالذات - قوله ثانيا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى موجب لذاته وقوع العالم في ذلك الوقت المعين - قلنا اذا على هذا التقدير يكون تأثير ذات الله تعالى في وجود العالم مشروطا بحضور ذلك الوقت وعند هذا يعود التقسيم الذي ذكرناه من ان ذلك الشرط ان كان قديما لزم قدم المعلول وان كان حادثا كان الكلام فيه كما في الاول وهذا يقتضي اشتراط كل حادث بمحدث آخر لا الى اول وهذا هو القول بوجود حوادث لا اول لها وقد

وقد ابطالناه - واحتج المخالف علي قوله بوجوده -

الحجة الاولى - لاشك انه تعالى مؤثر في وجود العالم فكونه مؤثرا في العالم اما ان يكون لذاته او لصفة قديمة او لصفة محدثة والقسم الثالث باطل لان تلك الصفة المحدثة ان وقعت لاعن مؤثر لزم نفى الصانع وان استقرت الي المؤثر لزم التسلسل ولما بطل هذا القسم تعين احد القسمين الاولين وهو ان يكون كونه مؤثرا في العالم لهما لذاته واما لصفة قديمة واذا كانت هذه المؤثرية اما لاجل الذات واما لاجل الصفة القديمة القائمة بالذات لزم من دوام الذات ودوام تلك الصفة وجوب دوام تلك المؤثرية اذ لو لم يجب لزم ان يحصل الاثر تارة وان لا يحصل اخرى فيكون تميز احدي الحالتين عن الاخرى لا مرجح وهو محال واذا كانت تلك المؤثرية واجبة الثبوت ممتنعة الزوال كان واجبا بالذات لا فاعلا بالقدرة والاختيار -

الحجة الثانية - القول بكون المؤثر قادرا يفضي الي التناقض فيكون القول به باطلا انما قلنا انه يفضي الي التناقض لان كون القادر قادرا على المقدور وقوف على تميز ذلك المقدور في نفسه عن الممتنعات لانه لو لا ذلك التميز لم تكن قدرته عاينها اولى من قدرته على الممتنعات فهذا يقتضي ان يكون تميز المقدور عن غيره سابقا على تعلق قدرة القادرية وايضا المقدور هو الذي يقع بتأثير القادر وتكوينه فهذا يقتضي ان يكون تحقق ذات المقدور متأخرا عن تعلق قدرة القادرية واذا كان تحقق ذاته متأخرا عن تعلق قدرة القادرية كان تميزه عن غيره اولى بان يكون متأخرا عن تحقق ذاته لان التميز حكم من احكام ذاته وحالة من احوال ذاته وحكم الشيء وحاله متأخر عن تحقق ذاته فهذا يقتضي ان يكون تميز المقدور عن غيره متقدما على تعلق قدرة القادرية وان يكون متأخرا عنه وذلك محال فثبت ان القول بكون القادر قادرا على الشيء يفضي الي هذا المحال فكان القول بكون القادر قادرا على الشيء محالا -

لا يقال ماهية المقدور (١) متقدمة على تعلق القدرة ووجوده متأخر عن تعلق القدرة كما هو مذهب القائلين بان المعدوم شيء -

لانا نقول - اذا كانت الماهية متقدمة في الوجود ولا تأثير للقدرة فيها

(١) ر - لم لا يجوز ان يقال ماهية -

البتة لم تكن الماهية مقدورة البتة بل كان المقدور اما الوجود. واما جعل الماهية موصوفة بالوجود فهذا من حيث انه متعلق القدرة يجب ان يكون متقدما على القدرة ومن حيث انه اثر القدرة يجب ان يكون متأخرا عن القدرة فيعود المحال المذكور -

الحجة الثالثة - وجود المخلوق اما ان يكون معللا بان القادر قادرا وبان الخلق (١) خلقه وقدره فان كان الاول - لزم ان يقال انه مادام يكون قادرا يكون المخلوق موجودا واذا كان كذلك امتنع لفكك القادر عن وجود المخلوق وان كان الثاني لزم ان يكون كونه خالقا متغائرا لكونه قادر الا انه لما صدق ان وجود المخلوق ليس لكونه قادرا بل لكونه خالقا فصديق هذا النفي والاثبات يوجب المتأثره - ثم نقول كونه خالقا اما ان يكون حادثا فحينئذ يفتقر الى خالقية اخرى وهو محال او يكون قديما فنقول الخالقية صفة قديمة فتكون ممتنعة الزوال واستلزام الخلقية للخلق امر واجب بالذات لان الخلق بدون المخلوق محال فاذا بالذات مستلزومة للخلق والخلق مستلزم للمخلوق ومستلزم المستلزم فذات الله مستلزومة لوجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك كان موجبا بالذات لا قادرا بالاختيار - والجواب عن الاول - ان حدوث هذه الآثار لاجل الصفة القديمة المسماة بالقدرة قوله لو كان المقدور قديما كان الأثر قديما - قلنا هذا انما يلزم في الموجب بالذات اما في القادر بالاختيار فهو ممنوع -

والجواب عن الثاني - ان ما ذكرتموه وارد عليكم في الموجب لان الموجب لا يوجب الا اثرا معينا فلو لا امتياز ذلك الأثر عن غيره والالم يكن كونه موجبا لذلك الأثر اولى من كونه موجبا لغيره فيلزم ان يكون تميز ماهية المعلول عن غيرها متقدما على تأثير الموجب فيه ولما كان تحققه بتأثير تلك العلة لزم تأخره عنه فيلزم لكم في الموجب ما ألزمتم عليها في القادر -

والجواب عن الثالث - انه لا معنى لكونه تعالى خالقا الا وقوع المخلوق بقدرته وعلى هذا التقدير تسقط الشبهة التي ذكرتموها وعولتم عليها -

المسئلة الثامنة عشر

في اثبات انه تعالى عالم

ووجهه المسئلة مرتبة على فصلين -

الفصل الاول

في اقامة الدلالة على انه سبحانه وتعالى عالم

دورهان ان افعال الله تعالى محكمة متقمة وكل من كان فعله متقنا محكما كان عالما بتلك الافعال فثبت انه تعالى عالم اما ان افعاله محكمة متقمة فيدل عليه تشريح بدن الانسان وقد لخصنا هذا العلم في (الطب الكبير) الذي صنفناه وبلغنا فيه غاية لم يبلغ فيه اكثر من تقدمنا واما ان كل من كان فعله محكما متقنا وجب ان يكون عالما بتلك الافعال فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاختبار -

فان قيل - لم لا يجوز ان يقال المبدأ الاول الواجب الوجود لذاته يوجب بالذات وجودا وذلك الموجود هو الخالق لهذا العالم وهو عالم بما فيه من المصالح الا ان الواجب الوجود الذي هو المبدأ الاول لا يكون عالما -

سلمنا ان فاعل هذه الافعال الحادثة في هذا العالم هو الله تعالى لكن ما المراد من كونها محكمة متقمة ان عنيتم به كونها مطابقة للمصلحة فتقول تدعون كونها مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه او تدعون كونها مطابقة للمصلحة من كل الوجوه فان اردتم الاول فهو مسلم لكن لا نسلم ان فعل من كان مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه يدل على كون الفاعل عالما لان الافعال الصادرة عن النائم والساهي قد تكون مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه مع انها لا تدل على علم فاعلمها البته وان اردتم الثاني فلا نسلم ان هذه الحوادث والتركيبات مطابقة للمصلحة من كل الوجوه وظاهر ان الامر ليس كذلك فانه لا شئ من مفردات هذا العالم ومركباته الا وهو مصلحة من وجه ومفسدة من وجه آخر نزلنا عن مقام الاستفسار لكن

لأنسلم ان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما والدليل عليه وجوه -
 الاول - وهو ان البيوت المسدسة التي ينتها النحل من غير مسطرة ولا
 بركار لا يقدر عليه الانسان والبيت الذي يتخذ العنكبوت من تلك الخيوط من
 غير شئ من الآلات والادوات لا يقدر عليه الانسان فلو دل ذلك على علم الفاعل
 لزم ان تكون هذه الحيوانات اكثر علما من الانسان ومعلوم ان ذلك باطل -
 الثانى - وهو ان الفعل المحكم المتقن قد يصدر مرة واحدة من الجاهل وهذا مشاهد
 واذا جاز صدوره مرة واحدة جاز صدوره ثانيا وثالثا لان الاشياء المتماثلة
 حكمها حكم واحد واذا كان كذلك بطلت دلالة الفعل المحكم على علم الفاعل
 سلمنا ان فاعل الفعل المحكم لا بد له من ادراك وشعور لكن لم لا يكفي فيه الظن
 ولم قلتم انه لا بد له من العلم والدليل عليه هو ان اكثر هذه الافاعيل العجيبة
 الصادرة من الناس انما تصدر عنهم حال كونهم ظانين لا حال كونهم قاطعين -
 اقصى ما فى الباب ان يقال ان الظن قد يخطئ كثير الا انا نقول المصاحح الحاصلة
 فى تركيبات هذا العالم غير خالية عن المفسد ولعل هذه المفسد انما وقعت لاجل
 ان فاعلها ظان لا عالم -

والجواب عن السؤال الاول - ان من استدل فى حدوث العالم بدليل الحركة
 والسكون كان هذا السؤال لازما عليه اما نحن لما بينا ان كل ما سوى الله تعالى
 محدث سواء كان متحيزا او قائما بالمتحيز او لا متحيزا ولا قائما بالمتحيز سقط عما
 هذا السؤال لانه لما كان كل ما سوى الله محدثا كان تأثيره سبحانه وتعالى فى
 ايجاده (١) بالقدرة والاختيار لا بالطبع والايجاب والموجد للشئ على سبيل
 القدرة والاختيار لا بد وان يكون له شعور بما يقصد على ايجاده واختراعه وهذا
 القدر يكفي فى اثبات كونه تعالى عالما واما انه تعالى عالم بكل الاشياء فتلك مسألة
 اخرى وبهذا الجواب (٢) سقط جميع ما ذكره من الاسئلة -
 احتج قدماء الفلاسفة على انكار العلم بوجوه -

الشبهة الاولى - قالوا لو كان عالما لكان علمه اما ان يكون عين ذاته او زائدا على

ذاته والقسمان باطلان اما انه لا يجوز ان يكون عليه عين ذاته فلو حوه -
احدها - انا ندرك التفرقة بين قولنا ذاته ذاته وبين قولنا ذاته عليه وهذا يوجب
التغاير -

والثاني - انا بعد معرفة انه موجود واجب الوجود لذاته تقتقر في معرفة كونه تعالى
علما الى دليل مفصل والمعلوم مغاير لغير المعلوم -

الثالث - ان حقيقة العلم مغاير لحقيقة القدرة ولحقيقة الحياة فلو كان الكل عبارة
عن حقيقة ذاته لزم القول بان الحقائق الثلاثة حقيقة واحدة وذلك باطل بالبداهة -
واما انه لا يجوز ان يكون عليه زائدا على ذاته فلانه لو كان زائدا على ذاته مع
انه صفة قائمة بتلك الذات وجب ان يكون ذلك العلم مفتقرا في تحققه الى تلك الذات
لان الصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن لذاته مفتقر الى المؤثر
والمؤثر فيه ليس الا تلك الذات فتكون تلك الذات موصوفة به ومؤثرة فيه مع ان
تلك الذات بسيطة متزهة عن جميع جهات (١) التركيبات فيكون البسيط قابلا
وفاعلا معا وذلك محال لان المفهوم من كونه قابلا غير المفهوم من كونه فاعلا وهذا
المفهوم ان كانا خارجين عن الذات كان المفهوم من استلزام الذات لاحدهما
غير المفهوم من استلزامها للآخر فيعود التقسيم الاول فيه ولا يتسلسل بل ينتهي
الى كثرة تقع في الذات فتكون ذاته مركبة من الاجزاء وكل ما كان كذلك كان
ممكنا لذاته فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهذا خلف محال -

الشبهة الثانية - انهم قالوا ذاته سبحانه وتعالى بدون هذا العلم اما ان تكون كاملة
على الاطلاق فيستلزم لا يكون في حصول هذا العلم كمال وجلال فوجب نفيه
واما ان لا يكون الذات بدون هذا العلم كاملة فيستلزم تكون الذات الواجبة
الوجود ناقصة بذاتها وكاملة بغيرها وهو محال -

الشبهة الثالثة - كونه الها للعالم ان لم يتوقف على انبات هذا العلم لم يجز اثباته وان
توقف عليه كان مبدأ العالم مركبا من الذات والعلم وكل مركب ممكن فكان مبدأ
كل الممكنات ممكنا وذلك محال -

والجواب عن الشبهة الاولى - لم لا يجوز ان يكون البسيط حقا قابلا وفاعلا محلا
قوله تغاير المفهومين يدل على وقوع الكثرة في الذات -
قلنا هذا ينتقض بالوحدة فانها نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا
الى غير النهاية مع ان الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة وكذلك النقطة محاذية
للملء اجزاء الدائرة مع انها غير قابلة للقسمة -
والجواب عن الشبهة الثانية - لم لا يجوز ان يقال ان كون تلك الذات كاملة
يقتضى كونها مستلزمة لحصول هذا العلم ولا نقول الذات ناقصة بذاتها مستكملة
بغيرها بل نقول كونها كاملة لذاتها يستلزم حصول صفات الكمال -
والجواب عن الشبهة الثالثة - مبدأ العالم هو الذات الواجبة الوجود الموصوفة
بالعلم والقدرة والذات هي الواجبة لذاتها وبذاته وهي مستلزمة لهذه الصفات
فلم قلت ان ذلك محال -

الفصل الثاني

في بيان انه سبحانه وتعالى عالم بكل المعلومات
برهانه انه سبحانه وتعالى حي وكل من كان حيا فانه يصح منه ان يعلم كل واحد من
المعلومات والموجب ايضا لهذه العلمية هو ذاته ونسبة الذات الى الكل على السوية
فلم يكن بان يوجب ذاته كونه عالما ببعض اولى من ان يوجب كونه عالما بالباقي
فلما اوجب كونه عالما ببعض وجب ان يوجب كونه عالما بالباقي فثبت كونه
تعالى عالما بكل المعلومات -
واعلم ان المخالفين في هذه المسئلة طوائف ونحن نشير الى شبهة كل واحد منهم
اشارة خفية -

النوع الاول - الذين يقولون انه يمتنع كونه تعالى عالما بذاته احتجاجوا عليه بان كون
الشيء عالما بالشيء اضافة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم وهذا لا يحصل الا بين
الشيئين فالشيء الواحد من جميع الوجوه يمتنع كونه عالما بنفسه وهذا بخلاف علم
الواحد منا بنفسه فان نفس الواحد مننا ليست منزوعة عن جميع جهات التركيب فلا جرم

صحيح في الواحد منا ان يعلم نفسه -

لا يقال كونه تعالى عالما مغاير لكونه معلوما قلم لا يكفى هذا القدر من التغاير في حصول علمه بذاته -

لانا نقول - كونه عالما ومعلوما فرع عن قياس العلم به وقيام العلم به فرع عن هذا التغاير فيلزم وقوع الدور -

والجواب - قدد لنا على انه تعالى عالم بشئ ما وكل من علم الشئ امكنه ان يعلم كونه عالما بذلك الشئ ومن علم ذلك فقد علم نفسه فثبت انه تعالى عالم بنفسه - قوله ان العلم اضافة مخصوصة واطافة الشئ الى نفسه محال - قلنا لا نسلم بدليل انه يصح ان يقال علم ذاته حقيقة (١) -

النوع الثاني - من المخالفين الذين يسمون كونه تعالى عالما بذاته المخصوصة لكنهم ينكرون كونه عالما بغيره واحتجوا عليه بان العلم باحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الآخر بدليل انه يصح ان يعلم كون زيد عالما باحد المعلومين مع الشك في كونه عالما بالمعلوم الآخر والمعلوم غير المشكوك فكونه عالما باحد المعلومين يوجب ان يكون مغايرا لكونه عالما بالمعلوم الآخر -

اذ اثبت هذا فنقول - لو كان الباري تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة لوجب ان يحصل في ذاته بحسب كل معلوم علم على حدة وعلى هذا التقدير يحصل في ذاته كثرة لانهاية لها وذلك محال -

الجواب - ليس العلم عبارة عن الصور المساوية للاهيات المعلومات المنطبعة في ذات العالم بل العلم عبارة عن نسب مخصوصة واطافة مخصوصة بين ذات العالم وذات المعلوم واذا كان كذلك فكونه تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة يقتضى ان يحصل لذاته نسب كثيرة واطافات كثيرة وهذا لا يقدر في وحدة الذات بدليل ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة ورابع الاربعة وهكذا الى لانهاية له من النسب ثم ان كثرة هذه النسب لم تقدر في كون الوحدة وحدة فكذلك القول في هذه المسئلة -

النوع الثالث - من المخالفين الذين سلموا كونه تعالى عالما بالماهيات الكلية لكنهم
منعوا من كونه تعالى عالما بالمتغيرات من حيث هي متغيرة واحتجوا عليه بأنه تعالى
لو علم أن زيد اجالس الآن في هذا المكان فاذا أقام زيد من ذلك المكان فإن
بقي ذلك العلم كان جهلا لأن اعتقاد أنه جالس ههنا مع أنه غير جالس ههنا جهل
وإن لم يبق ذلك العلم كان تغيرا والتغير على الله تعالى محال -

واعلم أن المتكلمين صادوا فريقين بسبب هذه الشبهة -

الفريق الأول - وهم جمهور المشايخ من أهل السنة ومن المعتزلة قالوا إن العلم
بأن الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده إذا وجد واحتجوا على قولهم بأننا إذا علمنا
أن زيد أسيد دخل البلد غدا فاذا استمر هذا العلم إلى الغد وإلى أن دخل زيد البلد
فإننا بهذا العلم نعلم أن زيدا دخل الآن البلد فعلمنا بأن العلم بأن الشيء سيوجد نفس العلم
بوجوده إذا وجد وإنما يحتاج الواحد منا إلى علم آخر لاحتلال طريقان الغفلة على العلم
الأول والبارئ تعالى لما امتنع طريقان الغفلة عليه لا يجرم بكونه بأنه بأن الشيء
المفلا في سيوجد هو نفس علمه بوجود ذلك الشيء حال ما يوجد وأما أبو الحسين
البصري فقال هذا المذهب باطل ويمتنع أن يقال العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس
العلم بوجوده حال ما يصير وجودا وله أن يحتاج على ذلك بوجوده -

اللمحة الأولى - أن من شرط المتلین أن يقوم كل واحد منهما مقام الآخر والعلم (١)
بأن الشيء سيوجد لا يقوم مقام العلم بأنه موجود الآن فإن قبل وقوع المعلوم
لو اعتقدنا بأنه سيقع بعد ذلك كان علما ولو اعتقدنا أنه واقع الآن كان جهلا وأما حال
وقوعه فإنه ينقلب الأمر ولو اعتقدنا بأنه سيقع بعد ذلك وأنه الآن غير واقع كان
جهلا ولو اعتقدنا أنه الآن واقع كان علما ثبت أن كل واحد منهما لا يقوم مقام
الآخر وذلك يفتضي كون هذين الاعتقادين مختلفين في الحقيقة ومع هذا الاختلاف
في الماهية والحقيقة كيف يمكن دعوى الاتحاد -

اللمحة الثانية - أن كونه عالما بأنه سيقع غير مشروط بكونه واقعا في الحال وكونه عالما

(١) ر - العلم بأنه موجود الآن لا يجوز أن يقوم مقام العلم بأنه سيوجد -

بوقوعه مشروط بوقوعه في الحال والشئان اللذان يكون احدهما مشروطا بشئ
والآخر لا يكون مشروطا بذلك الشئ يمتنع ان يكون احدهما نفس الآخر -

السطحة الثالثة - وهي التي عول عليها ابو الحسين فقال مجرد العلم بان الشئ سيقع لا يكون
علما بوقوعه اذا وقع فان من علم ان زيدا سيدخل البلد (١) غدا ثم انه جلس في
بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار وبقي مستديما لذلك العلم حتى جاء الغد (٢)
ودخل زيد البلد فهنا هذا الشخص مجرد علمه بان زيدا سيدخل البلد غدا لا يصير
علما بانه دخل الآن في البلد فثبت بهذا ان العلم بان الشئ سيوجد غدا لا يكون نفس
العلم بوجوده اذا وجد بل من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا ثم علم حصول الغد
فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث وهو العلم بان زيدا دخل البلد الآن -

السطحة الرابعة - ان العلم بالشئ صورة مطابقة لذلك الشئ ولا شك ان حقيقة انه
سيقع بعد ذلك وهو الآن غير واقع مغايرة لحقيقة انه واقع في الحال وحاصل واذا
اختلفت المعلومات (٣) وجب اختلاف العلمين -

السطحة الخامسة - وهو انه يمكننا ان نعلم كونه عالما بان الشئ القلاني سيقع غدا حال ما
نجهل كونه عالما بوقوعه حال وقوعه ولما حصل العلم باحد هذين العلمين حال ما
حصل الشك في حصول العلم الآخر علمنا تغاير العلمين -

واعلم - ان ابا الحسين البصري كما ابطال بهذه الدلائل قول المشايخ التزم وقوع
التغير في علم الله تعالى بالخرائيات المتغيرة فقال الموجب لكونه تعالى عالما بالمعلومات
هو ذاته لكن شرط هذا الايجاب حضور تلك المعلومات فاذا حصل المعلوم
واقعا على وجه معين حصل شرط كون الذات موجبة للعلم بوقوع ذلك الشئ
على ذلك الوجه فيحصل ذلك العلم واذا عدم وقوع ذلك المعلوم على هذا الوجه
زال شرط الايجاب ولا جرم يزول ذلك العلم ويحدث علم آخر بوقوع ذلك
المعلوم على الوجه الثاني فهذا مذهبه في هذا الباب الا انه يتوجه عليه سؤالان صعبان
السؤال الاول - انه تعالى قبل ان خلق العالم كان عالما بانه سيخلقه فاذا خلق العالم

(١) - الدار هنا وفيما يأتي (٢) ر - النهار - (٣) ر - اختلفت المعلومات

فهل زال العلم الاول او لم يزل فان لم يزل كان عالما بانه سيخلقه الآن مع انه في نفسه محاق وذلك محال واما ان زال العلم الاول فذلك العلم الذي زال كان قديما او حادثا فان كان قديما كان هذا قولاً بجواز عدم القديم وحيث يبطل دليله على حدوث الاجسام لان مبنى ذلك على ان عدم القديم لا يجوز واما ان كان ذلك العلم محدثا فهذا العلم المحدث هل كان مسبقا بعلم آخر لا الى اول او لم يكن كذلك فان كان الاول كان هذا قولاً بحدوث الاول وهذا يبطل عليه دليل حدوث الاجسام واما ان انتهت هذه العلوم الى علم محدث غير مسبق بعلم آخر كان هذا قولاً بانه تعالى ما كان في الازل عالما باحوال هذه التغيرات فيكون هذا جهلا مطلقا لله تعالى وذلك باطل قطعاً -

السؤال الثاني - وهو ان الفلاسفة اقاموا البرهان المطلق على امتناع وقوع التغيرات في ذات الله تعالى وفي صفاته فقالوا كل صفة يفرض ثبوتها فذات الله تعالى من حيث هي هي اما ان يكون كافية في ثبوتها او كافية في انتفاء او لا يكون كافية لاي ثبوتها ولا في انتفاءها فان كان ذاته سبحانه كافية في ثبوتها وجب ثبوتها للذات ازلا وابدا حتى تكون تلك الصفة دائمة الثبوت بدوام ذاته وان كان ذاته سبحانه وتعالى كافية في انتفاءها وجب انتفاؤها عن الذات ازلا وابدا حتى تكون دائمة الانتفاء بدوام ذاته -

واما القسم الثالث - وهو ان يقال ان ذاته سبحانه غير كافية في ثبوت تلك الصفة ولا في انتفاءها فعلى هذا التقدير يكون ثبوت تلك الصفة وعدمها موقوفين على ثبوت شئ منفصل وعلى عدمه فنقول ذات الله تعالى لا تنفك عن ثبوت هذه الصفة وعن عدمها و ثبوت هذه الصفة وعدمها موقوفان على ثبوت ذلك الشئ المنفصل وعدمه والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير فذات الله تعالى مفتقرة في تحققها الى الغير والمعتق في تحققه الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال فثبت ان التغير في صفات الله تعالى محال فهذا حاصل هذه المباحث في هذا الباب -

والفريق الثاني (١) ان يقولوا ما ذكرتم من الدلائل المانع من التغير انما يجرى في الصفات الحقيقية اما الصفات الازداففة فلا يمكن منع التغير فيها وكيف لانقول هذا وما اذا وجد حادث فان الله تعالى يكون معه فاذا فنى ذلك الحادث بطلت تلك المعية فهذا يقتضى وقوع التغير فى الازدافات -

وما اذا ثبت هذا فنقول - هذه التعلقات من باب النسب والازدافات وما اذا كان الامر كذلك لم يمتنع وقوع التغيرات فيها -

النوع الرابع - من المخالفين الذين قالوا انه تعالى فى الازل كان عالما بمحقق الاشياء وما هيئاتها واما العلم بالاشخاص والاحوال فذلك انما يحصل عند حدوث تلك الاشخاص وهذا مذهب هشام بن الحكم ومذهب ابي الحسين البصرى كانه لا يتمشى الا بالتزام هذا المذهب واحتج هشام بن الحكم على هذا المذهب بوجوه - الاول - لو كان تعالى عالما فى الازل بجميع الجزئيات التى توجد فى لا يزال لكان عالما بكل ما يصدر من الناس من افعالهم وعالما بما لا يصدر عنهم وكل ما علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع ، فيلزم ان يقال جميع افعال الخلق اما واجبة الوقوع او ممتنعة الوقوع ولو كان الامر كذلك لم يكن لشيء من الحيوانات قدرة على الفعل لان الذى كان معلوم الله تعالى انه يوجد يكون واجب الوقوع والذى علم انه لا يصدر منه يكون ممتنع الوقوع ولا قدرة البتة لا على ما يكون واجب الوقوع ولا على ما يكون ممتنع الوقوع وهذا يقتضى ان لا يكون لله تعالى قدرة البتة وان لا يكون لشيء من المخلوقات قدرة البتة وان تكون التكالييف وبعثة الرسل كلها عبثا ضائعا وان يكون الوعد والوعيد والثواب والعقاب كلها عبثا وجورا وهذا يبطل القول بالربوبية لان نفي القدرة عن الله تعالى يبطل القول بالربوبية ويبطل القول ايضا بالعبودية لان العبد اذا لم تكن له قدرة على العبودية كان الامر وانتهى عبثا فاذا كان الامر كذلك وجب ان يقال انه تعالى كان عالما فى الازل بذاته وبصفاته وبما هيئات الاشياء وحقائقها وصفاتها واما العلم بالاشخاص واحوالها المتغيرة فذلك

لا يحصل الا عند دخولها في الوجود حتى تندفع هذه الاشكالات -
 الشبهة الثانية - كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ما له تميز وتخصص
 وتعين فهو ثابت متحقق واما لا يكون ثابتا ولا متعينا ولا متحققا وجب ان لا يكون
 معلوما وهذه الاشخاص وصفاتها واحوالها كانت تقيا محضا وعد ما صرفا قبل
 دخولها في الوجود فوجب ان لا تكون معلومة -

لاية ل - لم لا يجوز ان يقال المعدوم شيء وذات فلا جرم لم يمتنع كونها معلومة -
 لا نقول - القول بان المعدوم شيء باطل وبتقدير تسليمه فالثابت في العدم انما هي
 الذوات والحقائق والماهيات اما الذوات بنعت كونها مركبة مؤلفة موصوفة
 بالاعراض فغير ثابتة في العدم بالاتفاق واذا كان الامر كذلك وجب ان لا تكون
 هذه الاشخاص والاحوال معلومة قبل تحققها -

الشبهة الثالثة - لو كان عالما بكل ما سيدخل في الوجود لكان عالما بعدد ما يدخل
 في الوجود من حركات اهل الجنة واهل النار وكل ما كان عدده معلوما كان
 متناهيا فيلزم اثبات النهاية لثواب اهل الجنة ولعقاب اهل النار وذلك محال فلهما
 انه تعالى لا يعلم هذه المتغيرات الا عند وقوعها -

والجواب عن الشبهة الاولى - ان العلم بالوقوع تبع للوقوع والقدرة على الايقاع
 اصل الوقوع والتبع للشيء لا يكون مانعا من الاصل -

والجواب عن الشبهة الثانية - انه منقوض بان كل واحد منا يعلم ان الشمس غدا
 تطلع من مشرقها لا من مغربها فهذا المعدوم معلوم -

والجواب عن الشبهة الثالثة - انه تعالى انما يعلم الشيء كما هو فان كان له عدد محصور
 علمه كذلك وان كان له عدد غير محصور كان علمه كذلك -

النوع الخامس - من المخالفين الذين ينكرون كونه تعالى عالما بما لا نهاية له من
 المعلومات ولهم فيه شبه -

الشبهة الاولى - انا لما بينا انه يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات فلو كانت المعلومات
 غير متناهية لحصل في ذات الله تعالى علوم غير متناهية ولو ان قائلا يقول انا

لا نهت

لأثبت العلم لله تعالى بل ثبت العالمية كان هذا نزاعاً في العبارة ويلزمه أن يثبت لله تعالى عالميات لا نهاية لها لأنه لا يمكننا أن نعلم كونه تعالى عالماً باحد هذين المعلومين حال شكننا في كونه تعالى عالماً بالمعلوم الآخر والمعلوم غير المشكوك -

إذا ثبت هذا فنقول - لو كان الله تعالى عالماً بالانهاية له لزم أن يحصل في ذاته علوم غير متناهية او عالميات غير متناهية وذلك محال لأن كل عدد يوجد فانه قابل للزيادة والنقصان وكلما كان كذلك وجب أن يكون متاهياً -

الشبهة الثانية - قالوا كل معلوم فهو متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فهو متناه لان المتميز هو الذي ينفصل عن غيره بحده وطرفه فاذا كل ما كان معلوماً فهو متناه فما لا يكون متاهياً يمتنع أن يكون معلوماً -

الشبهة الثالثة - مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته والاقل من غيره متناه فمقدوراته متناهية ومعلوماته اضعاف مقدوراته واضعاف المتناهي متناه فمعلوماته متناهية -

والجواب عن الاولى - ان علم الله تعالى لم لا يجوز ان يقال انه واحد وانما تعلقاته غير متناهية وهذه التعلقات نسب واضافات ودخول الانهاية في النسب والاضافات غير ممتنع بدليل ما ذكرناه ان الواحد نصف الاثنين وثلاث الثلثة وهكذا الى ما لا نهاية له -

والجواب عن الشبهة الثانية - ان هذه الشبهة اما ان نورد ها في كل واحد من احاد المعلومات او في مجموعها والاول باطل لان كل واحد من احاد المعلومات متناه والثاني باطل لان هذا الكلام انما يتجه لو كان للمعلومات التي لانهاية لها مجموع وجملة وذلك محال لان المجموع والجملة يشعان بالتماهي فوصف الانهاية له بكونه مجموعاً وجملة محال -

لا يقال - هذا الذي ذكرتموه مما يؤكد السؤال وذلك لان كل ما كان معلوماً فهو شئٌ مشار اليه بحسب اشارة العقل فله خصوصية وتعين وتميز وكل ما كان كذلك فهو متناه فاذا كل معلوم فهو متناه فما لا يكون متاهياً لا يكون معلوماً -

لأننا نقول انه معلوم من حيث انه غير متناه وكونه معلوما من هذا الاعتبار لا ينافي كونه غير متناه -

والجواب عن الشبهة الثالثة - أن قولنا المقدورات اقل من المعلومات هو أن العلم يتعلق بالواجب والمنتع والجائز والقدرة لا تتعلق لها بالاجازات -
النوع السادس - من المخالفين الذين ينكرون كونه تعالى عالما بجميع المعلومات احتجوا عليه بوجهين -

الاول - لو كان عالما بجميع المعلومات لكان اذا علم شيئا علم كونه عالما به وعلم كونه تعالى عالما بكونه عالما وهكذا في المراتبة الثالثة والرابعة الى ما لا نهاية له فيكون له بحسب كل واحد من المعلومات علوم غير متناهية لانها مورد مرتبة لان المرتبة الثالثة مرتبة على الثانية والثانية على الاولى فاذا حصلت ههنا مراتب غير متناهية لزم حصول اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك مما ظهر ابطاله في مسألة اثبات العلم بواجب الوجود -

لا يقال - لم لا يجوز ان يقال اثبات العلم بالعالم بالشئ هو نفس العلم بذلك الشئ -
لأننا نقول - هذا باطل من وجوه احدها ان المعلوم والعلم مما يتتأير ان فوجب ان يكون العلم بالمعلوم مغايرا للعلم بالعلم بذلك المعلوم - وثانيها انه لو كان العلم بالعلم بالشئ نفس العلم بذلك الشئ لكان من علم شيئا حضر في ذهنه العلم بالعلم والعلم بالعلم به وهكذا هذه المراتب الغير المتناهية ولما علمنا بالضرورة انه ليس كل من علم الشئ حضر في ذهنه هذه المراتب الغير المتناهية علمنا ان العلم بالعلم بالشئ مغاير للعلم بذلك الشئ - وثالثها انه يمكننا ان نعلمه عالما بذلك الشئ وان كنا لا نعلمه عالما بكونه عالما بذلك الشئ والمعلوم مغاير للشكوك فثبت بهذه الوجوه ان العلم بالعلم بالشئ يمتنع ان يكون نفس العلم بذلك الشئ -

الوجه الثاني - انه لو كان عالما بجميع المعلومات سواء كانت واقعة او ممكنة الوقوع فاذا علم الله تعالى جوهر افر دافد لك الجوهر الفرد يمكن وقوعه في احياز غير متناهية على البدل وفي ازمنة غير متناهية على البدل وموصوفة من كل نوع من

انواع الاعراض بافراد لانهاية لها على البدل فهذه المراتب لانهاية لها مرة واحدة
بل مرارا لانهاية لها وكل ذلك محال في جوهر فرد و جزء لا يتجزى ومعلوم ان
استحضار العلم المنفصل بهذه المراتب دفعة واحدة ممالا يقبله العقل -

والجواب عن الوجه الاول - ان علم الله تعالى واحد الا ان مراتب تعلقاته غير
متناهية والتعلقات من باب النسب والاضافات ودخول ما لانهاية له فيها غير
ممتنع كما ضربنا في المثال من الوحدة المشتملة على النسب والاضافات التي
لانهاية لها -

والجواب عن الوجه الثاني - انها محض التعجب ولا عبرة بذلك في صفات
الله تعالى فان كما لها وجلالها اعظم من ان يحيط به عقول البشر فهذا ما انتهى اليه
العقل الضعيف وجلال الله تعالى منزه عن عايات عقول العقلاء ونهايات علوم
العلماء وبالله التوفيق -

المسئلة الثالثة عشر

في اثبات انه تعالى مرید

وهذه المسئلة مشتملة على فصول -

الفصل الاول

في شرح حقيقة الارادة

اعلم - انه متى صدر عنا فعل او ترك فقبل ذلك الفعل وذلك الترك يظهر في قلوبنا
حالة تقتضي ترجيح ذلك الفعل على ذلك الترك او بالعكس والعلم بحصول تلك
الحالة المقتضية للترجيح علم ضروري - ثم اختلف العقلاء في ان تلك الحالة
المقتضية للترجيح ما هي فقال قوم من محققي المعتزلة انها هي الداعية وتحقيق
الكلام في الداعي ان الانسان قادر على الفعل وعلى الترك فنسبة قدرته الى طرفي
الفعل والترك على السوية ومادامت القدرة باقية على هذا الاستواء يمتنع حصول

الرجحان لان الاستواء والرجحان متمايان فاذا حصل في القلب علم او اعتقاد او ظن باشتغال ذلك الفعل على نفع زائد حصل الرجحان بسبب ذلك وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم او الظن او الاعتقاد مؤثرا في وقوع ذلك الفعل واما في حق الباري سبحانه فلا اعتقاد والظن ممتنع فلم يبق الداعي في حق الله تعالى الا العلم باشتغال ذلك الفعل على مصلحة راجحة فهذا هو الكلام في حقيقة الداعية ثم قالوا تلك الحالة المقتضية للترجيح التي نجدها من قلوبنا ليست الا هذه الداعية ومن الناس من قال الميل والارادة حالة زائدة على هذه الداعية واحتجوا عليه بوجهين -

الحجة الاولى - ان الميل قد يوجد بدون هذه الداعية وذلك لان العطشان اذا فخر بين شرب قدحين متساويين من الماء فانه لا بد وان يرجح احدهما على الآخر من اجل (١) انه لا بد وان يحدث في قلبه ميل الى احد القدحين دون الثاني فهذا الترجيح حاصل وايس هذا الترجيح عبارة عن الداعية بالتفسير الذي ذكرناه لانه لما استوى القدحان في جميع المافع المعالومة والمظنونة امتنع ان يكون ذلك الميل الذي هو غير مشترك فيه بينهما هو عين هذا العلم والظن الذي هو مشترك فيه بينهما -

الحجة الثانية - انا نجد من انفسنا انا متى علمنا او اعتقدنا او ظننا اشتغال الفعل على هذه المصلحة الزائدة فانه يتولد عن ذلك العلم ميل ورغبة وترجيح ويكون ذلك الميل كالامر اللازم لذلك الفعل (٢) وكالامر المتولد منه والدلك ان الخصم يقول ان هذا العلم يدعو الفاعل الى الفعل بفعل كون هذا العلم داعيا كالامر المتولد منه فتثبت بهذين الوجهين ان الداعي مغاير للارادة في حتما -

الفصل الثاني

في بيان ان الله تعالى مراد

اتفقت الامة على اطلاق هذا اللفظ الا اهتم اخنلقوا في معناه فذهب حسين النجار

الى ان معناه انه تعالى غير مغلوب ولا مستكره بفعل كونه تعالى مريدا وصفا
سلبيا وقال ابو القاسم البلخي معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه موجود لها ومعنى
كونه مريدا لافعال غيره انه آمر بها -

وقال ابو الحسين البصري معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها
ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه دعاه الداعي الى الحث عليها والترعيب في فعلها
ولعل مذهب ابي القاسم البلخي هو هذا -

ومذهبنا ان كونه تعالى مريدا صفة زائدة على كونه تعالى عالما وفاعلا وهذا
مذهب جمهور البصريين من المعتزلة - لما انا وجدنا بعض افعال الله تعالى متقدمة
وبعضها متأخرة مع ان ما تقدم كان يجوز في العقل ان يتأخر وما تأخر كان يجوز
في العقل ان يتقدم واذا كان كذلك افتقر ذلك التقدم والتأخر الى مرجع
ومخصص لا متنازع حصول الرجحان لاعتراض مرجع ثم نقول ذلك المرجع اما
القدرة او العلم او صفة اخرى لا جائز ان يكون هو القدرة لان خاصية القدرة
الايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية ولا جائز ان يكون هو العلم
لان العلم بالوقوع تبع للوقوع فلو كان هو تبعا لذلك العلم لزم الدور فثبت انه
لا بد من شئ آخر يكون مخصصا ومرجحا سوى القدرة والعلم وطاهر ان الحياة
والكلام والسمع والبصر لا تصلح لذلك ولا بد من اثبات صفة وراء هذه الصفات
بخاصيتها التي ترجيح والتخصيص وتلك الصفة هي المسماة بالارادة -

فان قيل لانهم ان تقدم المتأخر وتأخر المتقدم جائز بيانه ان من المحتمل ان تكون
هذه الحوادث الارضية مستندة الى الاتصالات الملكية وتلك الاتصالات
لازمة (١) من كون كل واحد منها (٢) متحركا على وجه خاص وكون كل واحد
منها متحركا على وجه خاص اما كان لان ماهية كل واحد منها مخالفة لماهية الآخر
فلا جرم كان كل واحد من تلك الماهيات استلزم نوعا معينا من الحركات -

لا يقال - هذا مدفوع من وجهين الاول ان القول بان ذات كل واحدة منها هي
الموجبة لتلك الحركة باطل لان تلك الماهية باقية وتلك الحركة متغيرة والباقي لا يكون

(١) - اللازمة - (٢) مصي - منها - هما وفيما بعد

علة لغير الباقي - الثاني ان هذا محتمل ولكما قد دللنا على حدوث العالم فلم يختص حدوث العالم بذلك الوقت ولم يحدث قبله ولا بعده -

لأنه يجيب عن الاول بانه لا يبعدان يكون الدائم موجبا للتغير على معنى ان كل حالة متقدمة سابقة فانها تكون شرطا لكون ذلك الباقي علة لوجود الحالة المتأخرة (١) وبهذا الطريق لا يمتنع كون الدائم علة للتغير -

وعن الثاني - ان بتقدير ثبوت القول بحدوث العالم وحدوث الزمان لم يكن قبل اول الزمان الحادث زمان آخر واذا كان كذلك لم يكن له قبل واذا لم يكن له قبل استحال ان يقال لم لم يوجد قبله سلمنا صحة الوجود والتأخر ولكن لم لا يجوز ان يكون المرجح هو القدرة قوله خاصية القدرة الایجاد وهذا بالنسبة الى الالات مما يختلف (٢) قلنا وكذلك خاصية الارادة التخصيص بوقت معين لا بهذا الوقت المعين فلما افتقرت القدرة الى مرجح آخر لا فتقرت الارادة ايضا الى مرجح آخر ولزم التسلسل -

وتمام تقرير هذا السؤال - ان القدرة كما انها صالحة للايجاد في هذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت وفي ذلك الوقت بدلا عن هذا الوقت فكذا الارادة صالحة للتخصيص بذلك الوقت بدلا عن هذا الوقت وبهذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت فان كانت تلك الصلاحية في القدرة تحوجها الى الارادة فهذه الصلاحية في الارادة تحوجها الى تخصيص آخر وان استغنى ههنا عن المرجح فكذا هناك فظهر انه لا فرق بين الصورتين -

لا يقال - لم لا يجوز ان يقال ارادة الله تعالى من شأنها تخصيص كل حادث بالوقت الذي حدث فيه وليس لها صلاحية ان تخصص احداث ما حدث في وقت بوقت آخر وعلى هذا التقدير تستغنى الارادة عن مرجح آخر -

لانا نقول - هذا باطل من وجوه الاول ان على هذا التقدير لا يكون صانع العالم فاعلا مختارا بل علة موجبة بالذات لانه لما كان بحال اوجب ان يكون مؤثرا في الایجاد في هذا الوقت ويمتنع عقلا ان يكون موجودا له في وقت آخر لم يكن له

اختيار البتة بل كان موجبا بالذات -

الثاني - لوجاز هذا الكلام في الارادة فلم لا يجوز لله في القدرة وهو ان يقال قدرة الله لها صلاحية اليجاد في ذلك الوقت المعين وليس لها صلاحية اليجاد في سائر الاوقات وعلى هذا التقدير تستغنى هذه القدرة عن الارادة -

الثالث - ان الاوقات متساوية فلو جاز ان يقال هذا الوقت المعين له خاصية وارادة الله تعالى لاتصلح لتخصيص الحادث المعين الابه فلم لا يجوز ان يقال لكل واحد من الاوقات خاصية والمؤثر في حدوث هذه الحوادث هو خواص هذه الاوقات وعلى هذا التقدير يكون المؤثر في حدوث الحوادث هو الاوقات لا الصانع ويلزم منه نفى الصانع سلمنا انه لايجوز ان يكون المرجح هو القدرة فلم لا يجوز ان يكون المرجح هو العلم - قوله العلم بالوقوع تبع للوقوع فلايجوز ان يكون مؤثرا في الوقوع - قلنا نحن لا نقول المؤثر في الوقوع هو العلم بالوقوع بل نقول علم الله تعالى باشتمال هذا الفعل على الاحسان الى الغير مع كونه عاريا عن جميع جهات القبح سبب لرجحان الفعل على الترك وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكرتم -

والجواب - اما السؤال الاول بجوابه ان الزمان وان كان محدثا لكن لنفرض ان من اول حدوث الزمان الى هذا اليوم دارفلك الثوابت مائة الف مرة وكان يجوز في العقل ان يوجد العالم بحيث يكون من اول حدوث الزمان الى هذا اليوم قد دارفلك الثوابت مائة وخمسين الف مرة ويجوز ايضا بحيث يكون من اول الحدوث الى هذا اليوم دارفلك الثوابت خمسين الف مرة فهذا هو المراد من التقدم والتأخر واذا تلخص هذا ظهر الاحتياج الى المخصص والمرجح -

واما السؤال الثاني - بجوابه ان المفهوم من التخصيص غير المفهوم من التكوين فاذا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران سميينا مفهوم مبدأ التخصيص بالارادة وسمينا مفهوم مبدأ اليجاد بالقدرة -

واما السؤال الثالث - بجوابه انا سنقيم الدلالة على انه تعالى خالق لجميع افعال

العبادو اذا كان الامر كذلك بطل تعليل افعال الله تعالى بالحسن والقبح ورعاية المصالح -

واما القلا سفة فقد احتجوا على نفى كونه تعالى مريدا بوجوه -

الشبهة الاولى - ان كل من قصد الى ايجاد شيء فلا بد وان يكون تحصيل ذلك الفعل اولى في علمه واعتقاده من تركه وكل من كان كذلك كان قبل ذلك الفعل ناقصا ويصير مستكلا بسبب ذلك الفعل وهذا في حق الله تعالى محال اما بيان المقدمة الاولى وهو ان كل من قصد الى ايجاد شيء فلا بد وان يكون ذلك الفعل اولى في اعتقاده من تركه فالدليل عليه انه لو لم تحصل هذه الاولوية في اعتقاد ذلك الفاعل لكان الفعل والترك بالنسبة اليه سيان ولو كان كذلك امتنع كونه مرجحا للفعل على الترك لان حصول الترجيح بدون المرجح محال واما بيان المقدمة الثانية وهي ان كل من كان وجود ذلك الفعل اولى به من عدمه فهو ناقص بوجه ليله انه اذا فعل ذلك الفعلي حصلت تلك الاولوية واذا لم يفعل لم تحصل فكان ناقصا بذاته مستكلا بغيره -

لا يقال - لم لا يجوز ان يقال الفعل والترك وان استويا بالنسبة اليه الا ان الفعل اصلح للغير من الترك فهذا الفاعل يرجح الفعل لانه انفع له بل لانه احسان الى الغير وايصال للنفع الى الغير -

لانا نقول - الاحسان الى الغير وتركه ان استويا بالنسبة اليه امتنع الترجيح وان لم يستويا كان الاحسان الى الغير اولى به فيكون الاحسان الى الغير سببا لاستكمال تركه يصير سببا لنقصانه فيعود المحذور المذكور -

الشبهة الثانية لهم - قالوا لو كان الله تعالى مريدا لكان مريدا بارادة محدثة وهذا محال فذلك محال اما بيان الملازمة فهو ان القصد الى الايجاد يمتنع حصوله الا عند حصول ذلك الايجاد فاما قبل حصول ذلك الايجاد فذلك لا يكون قصدا الى الايجاد بل يكون ذلك عزيمة على انه سيوجد في الوقت القلاني -

لا يقال - لم لا يجوز ان يكون العزم على انه سيفعل غدا يكون نفس القصد الى الايجاد

الايجاد عند حضور الغد -

لانا نقول ان من عزم على ان يفعل بكرة الغد ثم جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار واستمر ذلك العزم في قلبه الى ان جاء الغد لكنه لم يعلم مجيء الغد فانه لا يصير قاصدا الى الفعل ولو كان العزم على الفعل غدا يكون عين القصد الى الفعل عند مجيء الغد لصار عند مجيء الغد قاصدا للفعل بل اذا كان عازما على الفعل غدا ثم احس مجيء الغد تواد من ذلك العزم ومن هذا العلم قصد الى هذا الفعل فثبت ان القصد الى احداث الفعل لا يتحقق الاحال حدوث الفعل فثبت انه تعالى لو كان يفعل الاعمال القصد والارادة لمكانت ارادته لاحالة محدثة واما قلنا انه يمتنع ان تكون ارادته محدثة لانها لو كانت محدثة لافتقر في خلق تلك الارادة الى ارادة اخرى فيلزم اما الدور واما التسلسل وكل ذلك محال فثبت انه يمتنع كونه تعالى مريدا -

لا يقل - أليس من الناس من قال ان علم الله تعالى بالمتغيرات متغير متجدد وقل ان ذاته تعالى توجب العلم بذلك المعلوم عند حدوث ذلك المعاووم فلا جرم استغنى حدوث ذلك العلم عن علم آخر فلم لا يجوز مثله في الارادة -

لانا نقول - العلم الشئ تبع لوقوع ذلك الشئ فاذا حدث ذلك الشئ امكن ان يقل ذاته تعالى توجب ذلك العلم بشرط وقوع ذلك المعلوم اما ارادة الوقوع فمؤثرة في الوقوع ومتقدمة عليه فيمتنع ان يقال ان ذاته تعالى توجب ارادة الوقوع بشرط الوقوع واذا لم يمكن جعل وقوع المراد شرطا لكون ذاته موجبا لحدوث الارادة لم يبق الا ان يقل انه تعالى احدث تلك الارادة على سبيل الاختيار وحيث يلزم التسلسل فظهر الفرق بين العلم والارادة -

الشبهة اثباته - لو كان البارئ تعالى يريد الخلق العالم لكان اما ان يريد خلق العالم في جميع الاوقات ازلا وابدا او يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين والاول يقتضى قدم العالم وادا كان العالم قد يما دائما موحودا امنع القصد الى اليجاد لان القصد الى اليجاد الموحود محال فهذا القسم يفضي نبوته الى عدمه فيكون باطلا.

والثاني ايضا باطل لان ذلك الوقت ما كان موجودا في الازل والاعاد القسم (١)
الاول فذلك الوقت قد حدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول فيه وهو انه
تعالى اما ان يقال انه اراد خلق ذلك الوقت ازلا وابدا او اراد خلقه في وقت
معين والاول يلزم منه القدم والثاني يلزم منه اشتراط كل وقت بوقت آخر
ويلزم التسلسل وهو محال -

الشبهة الرابعة - لو كان الباري تعالى مريدا للاحداث العالم لكانت تلك الارادة
اما ان تكون قديمة او محدثة والقسمان محالان فثبتت الارادة في حق الله تعالى
محال - انما قلنا انه لا يجوز ان يكون مريدا بارادة قديمة لوجهين الاول ان على هذا
التقدير يكون حصول الفعل في ذلك الوقت المعين من لوازم تلك الارادة وتلك
الارادة لكونها قديمة ازلية ممتنعة التغير والزوال ولازم اللازم لازم فيكون
عدم وقوع ذلك الفعل في ذلك الوقت ممتنعا واذا كان كذلك كان الصانع موجبا
بالذات لافاعلا بالاختيار فاذا القول بقدم الارادة يفضي الى نفي الارادة والصفة
اذا ادت الى نفي الذات كان القول بتلك الصفة باطلا فيبطل القول بكون تلك
الارادة قديمة -

الثاني - ان بدخول ذلك الفعل في الوجود لا تبقى الارادة متعلقة بايجاده لان
ايجاد الموجود محال فلو كان ذلك التعلق قديما لزم عدم القديم وهو محال فثبت بهذين
الوجهين انه يمتنع كونه تعالى مريدا بارادة قديمة - وانما قلنا انه يمتنع كونه تعالى
مريدا بارادة محدثة لما ذكرناه انه يلزم التسلسل في الارادات ولما بطل القسمان ثبت
ان فاعلية الله تعالى غير موقوفة على الارادة -

والجواب عن الشبهة الاولى - قوله المريد لا يرجع احد الطرفين على الآخر الا اذا
كان احد الطرفين اولى به في علمه او ظنه او اعتقاده قلنا هذا مدفوع ودليله
ما ذكرناه في مسألة القدحين والارغيفين والطريقين -

والجواب عن الشبهة الثانية - ان ارادة ايقاع الفعل عند محي الغد هو نفس القصد
لايقاع الفعل عند محي الغد والمكلام فيه عين ما ذكرناه في مسألة ان العلم بان

الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد -
والجواب عن الشبهة الثالثة - انه لما كان إيجاد هذا الزمان المعين غير موقوف
على زمان آخر فلم لا يجوز ان تكون ارادة احداثه لا تقتصر الى زمان آخر -
والجواب عن الشبهة الرابعة ما قدمناه في مسألة انبات القدرة -

الفصل الثالث

في شرح مذاهب الناس في كونه تعالى مریدا

اعلم ان المفهوم من كونه تعالى مریدا اما ان يكون صفة سلبية او ثبوتية اما القول
بانه امر ساجي فهذا هو المقول عن النجار انه قال معنى كونه تعالى مریدا انه غير
مقهور ولا مستكره (١) واما الذين فسروه بمعنى ثبوتى فذلك المعنى اما ان يكون
معلا بذاته او بمعنى -

اما الاول - فهو القول الثانى للنجار وذلك انه قال انه تعالى مرید لذاته واما
الذين قالوا المریدية معلة بمعنى ذلك المعنى اما ان يكون قديما قائما بدات الله تعالى فهذا
هو قول اصحابنا واما ان يكون محدثا وعلى هذا التقدير فهذه الارادة المحدثه اما ان
تكون قائمة بذات الله تعالى وهو قول الكرامية او موجودة لافى محل وهو قول ائى
على وائى هاشم والفاضل عبد الجبار بن احمد واما ان تكون قائمة بذات غير الله تعالى
وهنا رأيت احدا اختار هذا القسم فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة
ولما كثر خوض المتقدمين في هذه المباحث فلا جرم اكتفينا فيها بالفايل من القول
فاما قول النجار ان معنى كونه مریدا انه غير مقهور ولا مغلوب فهذا باطل
لان الجلاء والناثم غير مقهور مع انه ليس بمرید واما قول من قال كونه مریدا
هو نفس ذاته فهو ايضا باطل لانه لما دل الدليل على استداد هذا العالم الى موحود
واجب الوجود ذاته فقد علمنا ذاته بعد ما علمنا كونه مریدا والمعلوم غير ما هو غير
معلوم واما قول من قال ان ارادته محدثة فهو باطل لانه لما ثبت ان احداث
المحدثات موقوف على الارادة فلاو كاش الارادة محدثة لا تقتصر احد انها الى ارادة

أخرى ولزم التسلسل وأما قول الكرامية أنه تحدث الإرادة في ذاته فهو أيضا باطل لما ثبت أن ذاته يمتنع أن تكون محلا للحوادث وأما قول المعزلة أنه تحدث الإرادة لاني محل فهذا أيضا باطل وتدل عليه وجوه -

الاول - أن وجود عرض لاني محل بعيد عن العقول وأوجاز ذلك فلم لا يجوز وجود سواد لاني محل وبياض لاني محل وكذا القول في سائر الأعراض -

الثاني أن ذوات الحيوانات تصح عليها صفة المريدية فلو جوزت (١) إرادة لاني محل لكانت نسبة تلك الإرادة إلى ذات الله تعالى كنسبتها إلى سائر الذوات فوجب أن توجب صفة المريدية لكل من يصح أن يكون مريدا لعدم الاختصاص فيلزم أن كل ما يريد الله تعالى يريد كالأحياء وذلك باطل -

فإن قيل ذات الله تعالى لاني محل وهذه الأروادة لاني محل فكان اختصاص هذه الإرادة بذات الله تعالى أولى من اختصاصها بسائر الأحياء -

قلنا - كونه لاني محل مفهوم سلبى فلا يجوز أن يكون ذلك علة لأختصاص صفة المريدية بذات الله تعالى لأن السلب لا يكون علة للتبوت وإذا طهر أن هذا القيد لا يصلح أن يكون علة لهذا الاختصاص عاد المحذور المذكور وبالله التوفيق -

المسئلة الرابعة عشر

في كونه تعالى حيا

مذهب ابى الحسين البصرى أن الحى هو الذى لا يمتنع أن يعلم ويقدر -
وقال أصحابنا الحياة صفة قائمة بالذات لاجلها لا يمتنع على الذات أن تعلم وتقدر
ووحدة أصحابنا - على قولهم أن الذوات على قسمين منها ما يصح عليه أن يعلم ويقدر
ومنها ما لا يصح ذلك عليه وهى الجمادات والقسبان متساويان فى الذاتية فلو لا
امتياز ما يصح عليه أن يعلم ويقدر عما لا يصح عليه ذلك والما حصل هذا
التماوت -

قول ابى الحسين البصرى - أما قد دللنا على أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات لنفس

ذاته المخصوصة فلم لا يجوز ان تكون صفة العالمية والقادرية في حق الله تعالى معللة بذاته المخصوصة وهذا سؤال حسن -

والمعتمد ايضا ان نقول قوايك الحكي هو الذي لا يتمتع عاينه ان يعلم ويقدر وهذا اشارة الى نفي الامتناع والامتناع سلب فني الامتناع (١) سلب السلب فيكون امرا اثبتيا ثم هذا الامر النبوتي ليس هو نفس الذات لانا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا هذا الامر اعني قوله لا يتمتع ان يعلم ويقدر والمعلوم مغاير لغير المعلوم ثبت ان كونه تعالى حيا صفة حقيقية قائمة بذاته وهو المطاوب -

المسئلة الخامسة عشر

في اثبات ان الله تعالى علما وقادرة

اعلم انا لا ندعي في هذه المسئلة ازيد من ان المفهوم من كونه تعالى عالما قادرا حيا ليس نفس المفهوم من ذاته بل هو امر مغاير لذاته فان كان المعزلة تباعدنا على هذا القدر فقد حصل الوفاق وزال الخلاف -

واعلم ان اكثر الناس تخطوا في تعيين محل النزاع في هذه المسئلة وتحقيق الكلام ان نقول ان كل من علم امرا من الامور فانه لا بد وان يحصل بين العلم وبين المعلوم نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهذه الاضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالثعلق فيقولون العلم متعلق بالمعلوم وعندنا ان العلم عبارة عن نفس هذا الثعلق وعن نفس هذه الاضافة المخصوصة وندعي ان هذه الاضافة والنسبة مغايرة لنفس الذات فالعلم مع هذه الاضافة المخصوصة امر ان لا امر واحد -

وجماعة من الاصحاب اثبتوا امورا ثلاثة الذات والعلم وهو صفة حقيقة قائمة بالذات ثم اثبتوا لهذه الصفة هذه النسبة وهذه الاضافة وهذا الثعلق فيكون هذا الثعلق حاصلا بين تلك الصفة وبين المعلوم -

واما القاضي ابوبكر الباقلاني - فظاهر كلامه يشعر باثبات امور اربعة الذات

والعلم ثم العلم يوجب العالمية هذه امور ثلاثة ثم ههنا امر (١) آخر وهو ان اثبتوا هذا التعلق للعالمية لا للعلم او للعلم لا للعالمية وعلى هذا التقدير يكون الحاصل هناك امور اربعة واما ان اثبتوا التعلق للعالمية وللعلم فكان الحاصل هناك امور خمسة الذات والعلم والعالمية وتعلق العلم وتعلق العالمية واكثر من تقدمنا ما بحثوا عن هذه العروق فلذا بقيت مخبطة غير مخصصة (٢) -

والذى ندعيه ونقوله انه لا بد من اثبات الذات ولا بد من اثبات النسبة والاضافة وهى المسماة بالشهود وبالعالم واما اثبات سائر الامور فذلك مما لا ندعيه ولا نتعرض له والدليل القاطع على ثبوت هذه المغايرة انا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى موجود واجب الوحد لذاته لم يلزم من علمنا هذا القدر علمنا بكونه تعالى عالما قادرا المعنى الذى ذكرناه والمعلوم مغاير لغبر المعلوم فكان كونه تعالى عالما قادرا ليس عين ذاته ثم هذا المفهوم اذا ند ليس امرا سلبيا ويدل عليه وجهان -

الاول انا نعلم - بالضرورة ان كون العالم عالما عبارة عن نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم وليست هذه النسبة وهذه الاضافة عبارة عن سلب شئ او عن عدم شئ آخر -

والثاني - وهو ان العلم لا يكون عبارة عن عدم اى شئ كان بل يكون عبارة عن عدم الجهل ثم الجهل ان اريد به عدم العلم كان العلم عبارة عن عدم العلم فيكون ثابتا وان اريد به اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه لم يلزم من عدم هذا المعنى حصول العلم لان الواحد منا قد يكون خاليا عن الجهل بالشئ بهذا التفسير مع انه لا يكون عالما بالشئ فثبت ان كونه تعالى عالما قادرا امر ثابت زائد على ذاته وهو المطلوب -

قال اصحاب ابى هاشم نحن لا ننازع فى اثبات هذا الزائد الا انا نقول هذا الزائد صفة والصفة لا تكون معلومة ولا مجهولة واتم تقولون هذه الصفة معلومة فوضع الخلاف ههنا الا انا نقول اثبات صفة غير معلومة مذ هب اختاره ابو هاشم والقاضى عبد الجبار بن احمد وهو فى غاية الضعف ويدل عليه وجوه -

الحجة الاولى - ان التصديق مسوق بالتصور فالولا انكم تصورتم هذه الصفة والالا
لا تنع منكم ان نحكموا عليها بانها غير مألوفة فهذا قول يؤدي ثبوته الى نفيه
فيكون باطلا -

الحجة الثانية - انا نعلم كون الذات موصوفة بها فالولا انا تصورناها وعقلناها والالا
كان يمكن ان يحكم بكون الذات موصوفة بها -

الحجة الثالثة - انكم تميزون بين الصفة المسماة بالعالمية وبين الصفة المسماة بالقادرية
وتفترقون ان باعتبار صفة القادرية يصح الابداع وباعتبار صفة العالمية يصح الاتقان
والاحكام فالولا انكم تصورتم هذه الصفات وعقلتموها والالا ما قدرتتم على هذا
التمييز - واحتج منكر الصفات بوجوه -

اما الفلاسفة فقد عولوا على حرف واحد وهو انه ثبت ان ذاته سبحانه وتعالى واجب
الوجود لذاته فلو اتصفت تلك الذات بصفة لكانت تلك الصفة اما ان تكون واجبة
لذاتها او ممكنة لذاتها والاول باطل بوجهين -

احدهما - ما ثبت ان واجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد وثانيهما
ان الصفة مفتقرة الى الذات وانفتقر الى الغير ممكن لذاته لا واجب لذاته واما ان
كانت الصفة ممكنة لذاتها افتقرت الى مؤثر ولا مؤثر الا تلك الذات فيلزم كون
الذات البسيطة قابلة وفاعلة معا وذلك محال وهذه الشبهة قد ذكرنا جوابها فيما قبل
واما المعتزلة فقد تمسكوا في نفي الصفات بوجوه -

اولها عالمية الاله صفة واجبة والواجب لا يعمل وانما قلنا ان عالميته صفة واجبة
والواجب لا يعمل لا بها لو كانت جائزة لافتقرت الى الموجد والمخصص وانما قلنا
ان الواجب لا يعمل لان لافتقار الى العلة انما يكون لاجل ان يترجح وجوده على
عدمه لاجل تلك العلة واذا كان الرحمان على سبيل الوجوب حاصلا واجب كونه
بخيا عن العلة -

والشبهة الثانية - لو كان علم الله تعالى امرا زائدا على ذاته لكان الله تعالى محتاجا في
ان يعلم الاشياء ويقدر عليها الى تلك الصفة والحاجة على الله تعالى محال -

الشبهة الثالثة - المعقول من قيام العرض بالجوهر كون العرض حاصلًا في الحيز المعين .
 تبع الحصول محله فيه والحال انما يتميز عن المحل بسبب ان الحال حاصل في ذلك الحيز علي سبيل التبعية والمحل حاصل فيه علي سبيل الإصالة اما في حق الله تعالى فذاته غير مختصة بالمكان والجهة اصلا فلم يحصل التفاوت بين الصفة والموصوف من هذا الوجه وحينئذ لم يكن جعل احدهما موصوفا والآخر صفة اولى من القلب والعكس فيلزم كون كل واحد منهما موصوفا بالآخر وصفة له وذلك محال ولما كان القول بقيام الصفة بذاته يفضي الي هذا المحال وجب ان يكون قيام الصفة بذاته محالا -

الشبهة الرابعة - لو قامت الصفات القديمة بالذات القديمة لكانت الصفات والذات متشاركتين في القدم والقدم وصف ثبوتى لانه عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت فاذا الذات والصفات تشتركان في هذا الوصف الثبوتى المسمى بالقدم واما ان يتميز الذات عن الصفة باعتبار آخر اولا يتميز فان تميز فمابه المشاركة غير مابه المباينة فيكون كل واحد من الذات والصفات يتركبا من هذين الاعتبارين اعني مابه يشتركان ومابه يتباينان ثم ان كل واحد من ذينك الاعتبارين لا بد وان يكون ايضا قديما لان جزء التقديم قديم واذا اشترك ذانك الجزء ان في القدم فلا بد وان يتباينا باعتبار آخر فحينئذ يتركب كل واحد من ذينك الجزئين من جزئين آخرين ويلزم التسلسل وهو محال واما ان قلنا بان الذات والصفات بعد اشتراكهما في القدم لا يتميز كل واحد منهما عن الآخر بماهية مخصوصة فحينئذ تكون الذات والصفة مثلين فلما كانت الذات الها وجب ان تكون الصفة الها فيكون هذا قولاً بتعدد الآلهة وايضا اذا كانت الذوات والصفات متماثلتين لم يكن قيام احدهما بالآخر اولى من قيام الآخر به فتكون الذات صفة والصفة ذاتا والعلم قدرة والقدرة علما وكل ذلك محال ولما كان القول باثبات الصفة القديمة مفضيا الى هذا المحال وجب ان يكون القول به محالا -

الشبهة الخامسة - او كان الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة اسكان علمه وقدرة

وحيوته

وحيوته وذاته وجودات متغايرة فيكون هذا قولاً بقدر ماء متغايرة وذلك كفر
بإجماع المسلمين -

الشبهة السادسة - إن الله تعالى كفر النصارى في قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا
إن الله ثالث ثلاثة) فلا يخلو إما أن يقال إنه تعالى كفرهم لأنهم اثبتوا ذاتاً
ثلاثة قد بمة قائمة بانفسها اولانهم اثبتوا ذاتاً (١) موصوفة بصفات متباينة -

والاول باطل لأن النصارى لا يثبتون ذاتاً ثلاثة قديمة قائمة بانفسها ولما لم يقولوا
بذلك استحال أن يكفرهم الله بسبب ذلك ولما بطل القسم الاول ثبت القسم
الثاني وهو أنه تعالى إنما كفرهم لأنهم اثبتوا ذاتاً موصوفة بصفات متباينة ولما
كفر النصارى لأجل أنهم اثبتوا صفاتاً ثلاثة فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانية
فقد أثبت تسعة أشياء وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات فهذا
مجموع شبه المعتزلة في نفى مطلق الصفات -

أما شبههم في نفى صفة (٢) العلم خاصة فمن وجوه -

الشبهة الاولى - لو كان عالماً بالعلم لكان علمه (٣) إذا تعلق بشئ فذلك الشئ يكون
متعلقاً علمياً ومتعلقاً علم الله تعالى من وجه واحد من طريقة واحدة وكل علمين
كذلك فهما مثالان فيلزم أن يكون علم الله وعلمنا مثليين فيلزم من حدوث علمنا
حدوث علم الله تعالى ومن قدم علم الله تعالى قدم علمنا ولما بطل الوجهان علمنا
أنه تعالى عالم لا بالعلم -

لا يقال هذا لازم على نفقات الصفات في العالمية -

لأما نقول - احترزنا عن هذا بقولنا إن العلمين يتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد
على طريقة واحدة وهذا غير لازم في كونه تعالى عالماً لأن علمه تعالى يتعلق بذلك
المعلوم تعلق العالمين (٤) لا تعلق العلوم وعلمنا لا يتعلق به تعلق العالمين بل تعلق العلوم
فقد اختلفت الطريقة إما إذا كان تعالى عالماً بالعلم تعلق علمه بذلك المعلوم وتعلق

(١) مص - ذاتاً - هما وفيما بعد (٢) مص - مطلق (٣) د - علمنا (٤) كذا في

النسختين والظاهر هو العالمية هما وفيما بعد -

هلمنا ايضا تعلق المعلوم فكان تعلق كل واحد منهما به على طريقة واحدة فيلزم
التماثل فظهر الفرق -

الشبهة الثانية - لاشك انه تعالى عالم بالمعارف التي لانهاية لها فاما ان يعلم كل تلك
المعلومات بعلم واحد او بعلوم متناهية او بعلوم غير متناهية والكل باطل فبطل
القول بكونه تعالى عالما بالعلم انما قلنا انه لا يجوز ان يعلم الكل بعلم واحد من
وجوه -

الاول انه يصح ان يعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الشك في كونه تعالى عالما
بالمعلوم الآخر والمعلوم غير ما هو غير معلوم -

الثاني - ان العلم المتعلق بالسواد مخالف للعلم المتعلق بالبياض في الشاهد فلو جاز تعلق
العلم الواحد في الغائب بالمعلومات الكثيرة لكان ذلك العلم قائما مقام العلوم المختلفة
في الشاهد واذا جاز كون الشيء الواحد قائما مقام الاشياء المختلفة فلم لا يجوز قيام
الصفة الواحدة مقام الصفات المختلفة حتى تثبت لله تعالى صفة واحدة تكون
عليها وقدرة وحيوة بل لم لا يجوز ان تكون ذاته قائمة مقام الذات ومقام جملة
الصفات وحيث يتركب من نفي الصفات -

الثالث - انه لو جاز تعلق العلم الواحد بالمعلومين لم يكن تعلقه بمعلومين اولى من
تعلقه بثلاثة او اربعة فيفضي ذلك الى تعلقه بمعلومات لانهاية لها في الشاهد وكل
ذلك محال فثبت بهذه الوجوه انه تعالى يمتنع كونه عالما بكل المعلومات بعلم واحد
وانما قلنا انه لا يجوز ان يعلم هذه المعلومات بعلوم متناهية لان المتناهي اذا وزع
على غير المتناهي لزم ان يكون المعلوم بكل علم اشياء كثيرة وقد بينا انه لا يجوز ان
يعلم بالعلم الواحد اكثر من معلوم واحد وانما قلنا انه لا يجوز ان يعلم المعلومات
التي لانهاية لها بعلوم لانهاية لها لان وجود عدد لانهاية له محال وذلك لان كل
عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه فكل
عدد موجود فهو متناه والعدد الذي لانهاية له يمتنع وجوده ولما كان كونه
تعالى عالما بالعلم لا بد وان يكون على احد هذه الاقسام وثبت انها باسرها باطلة

ثبت ان كونه تعالى عالما بالعلم محال -

الشبهة الثالثة - لو كان عالما بالعلم لكان اما ان يعلم ذلك العلم (١) بنفس ذلك العلم او يعلم آخر والا ول باطل لان كون الشيء عالما بالشيء نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والنسبة لا تتحقق الا بين الشيعين ثبت ان العلم الواحد يمتنع ان يكون علما بنفسه والثاني باطل ايضا لانه لو افتقر في معرفة العلم الاول الى علم ثان لا افتقر في معرفة العلم الثاني الى علم ثالث ويلزم التسلسل وهو محال -

الشبهة الرابعة - لو كان تعالى عالما بالعلم لكان ذاعلم ولو كان ذاعلم لحصل فوقه عليم لقوله تعالى (وفوق كل ذي علم عليم) وهذا محال فهذا محال فوجب ان لا يكون عالما بالعلم -

واما شبههم في نفي صفة القدرة فمن وجهين -

الشبهة الاولى - ان القدرة في الشاهد مختلفة وهي مع اختلافها مشتركة في انها لا تصلح لخلق الجسم فهذا الحكم المشترك لا بد من تعليله بوصف مشترك ولا مشترك بينهما الا كونها قدرا واذا كان كونها قدرا علة لان لا تكون صالحة لخلق الجسم وجب في كل ما كان قدرة ان لا تكون صالحة لخلق الجسم فلو كان الله تعالى قادرا بالقدرة لوجب ان لا يقدر على خلق الجسم واللازم محال فاللزوم مثله - قلوا وهذا الكلام لازم على اصول الاشعرية فانهم قالوا العرض والجوهر مشتركان في صحة البرؤية فلا بد من استناد هذا الحكم المشترك الى وصف مشترك ولا مشترك يعقل بين الجوهر وبين العرض الا الوجود او الحدوث والحدوث لا يصلح لهذه العلة فبقى الوجود والله تعالى موجود فوجب ان تصح رؤيته فكذا نقول القدرة في الشاهد مشتركة في انها غير صالحة لخلق الجسم فهذا الحكم المشترك لا بد من تعليله بوصف مشترك والمشارك ههنا هو كونها قدرا فوجب ان يكون كونها قدرا علة لهذا الامتناع فوجب ان يحصل هذا الامتناع في كل ما كان قدرة -

الشبهة الثانية - وهي ان القدرة في الشاهد مع اختلافها لا يصلح شي منها لخلق

الجسم فلو فرضنا قدرة في الغائب لكانت تلك القدرة اما ان تكون مثلا لهذه القدرة الموجودة في الشاهد او مخالفة لها فان كانت تلك القدرة مثلا لهذه القدرة في الشاهد ثم ان هذه القدرة لا تصلح لخلق الجسم فكذا تلك القدرة لا تصلح لخلق الجسم فان كانت تلك القدرة مخالفة لهذه القدرة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة اشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض فلما كانت هذه القدرة مع ما بينا من المخالفة لا يصلح شئ منها لخلق الجسم فكذلك تلك القدرة الغائبة وجب ان لا تصلح لخلق الجسم فهذه جملة شبه المخالفين في هذه المسئلة -

والجواب عن الشبهة الاولى - لم لا يجوز ان تكون الصفة ممكنة ذاتها واجبة لوجوب الذات - قواه يازم كون الذات قابلة وفاعلة معا - قلنا ولم قلتم ان ذلك محال قواه لان الواحد لا يصدر عنه الاثر واحد - قلنا سنجيب عن شبهتكم في هذه المسئلة ان شاء الله تعالى -

والجواب عن الشبهة الاولى للمعزلة في العلم - هي قولهم عالمية الله تعالى صفة واجبة والواجب لا يعلى - فنقول الجواب عنه من وجوه احدها ان قولكم عالمية الله تعالى واجبة قدر مشترك بين ان تكون عالمية الله تعالى واجبة لذاته وبين ان تكون عالمية الله تعالى واجبة لوجوب اتصائه بالعلم واذا كان كذلك فبتقدير ان تكون عالمية الله تعالى لاجل وجوب اتصائه بالعلم لم يازم من كون عالميته واجبة بهذا التفسير استغناؤه عن العلم الا ان وجوب الشئ بالشئ لا يقتضى استغناؤه عنه فاذا ان ادعيت اصل وجوب العالمية بهذا القدر لا يقتضى امتناع تعليل العالمية بالعلم وان ادعيت ان عالمية الله واجبة لنفس الذات مسلم انه لو ثبت لكم هذه المقدمة وجب القطع بامتناع تعليل العالمية بالعلم الا ان قولكم عالمية الله تعالى واجبة لنفس الذات هو ادعاء نفس المطلوب فلا يمكن جعله مقدمة في انبات المطلوب فثبت ان هذه الشبهة مغالطة -

وثانها - ان هذه الشبهة متناقضة وذلك لانكم جعلتم كون العالمية واجبة علة لأن لا تكون معللة وكونها غير معللة امر واجب عندكم فاذا عللتم كونها غير معللة بكونها واجبة

واجبة فقد علم الحكم الواجب وذلك مناقض لكلامكم -

وثالثها - انكم تقولون انه تعالى ممتاز عن خلقه بحالة توجب احوالا اربعة وهي
الموجودية والعالمية والحسية والفادرية فهذه الاحوال الاربعة واجبة الثبوت لله
تعالى ثم انكم عليتموها بالحالة الخامسة فقد بطل قولكم ان الواجب لا يتعوز تعالىه -
واما الجواب عن الشبهة الثانية للمعتزلة - وهي قولهم او كان عالما بالعلم لا يحتاج في
معرفة الاشياء الى تلك الصفة -

فنقول الاحتياج لو افتقر في حصول تلك التعلقات التي هي المسماة بالشعور والعلم
الى شيء آخر فنحن لا نقول ذلك بل نقول الموجب لتلك التعلقات هو نفس الذات
وعلى هذا التقدير لا يلزم تحقق الحاجة - واما على قول من اثبت امورا ثلاثة
الذات والمعنى والتعلقات بخوابه لم لا يجوز ان تكون الذات موجبة للمعنى والمعنى
موجبا للتعلقات فان اردتم بالحاجة هذا المعنى فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ليس
بالإليه وان اردتم بالحاجة شيئا آخر فينبوه -

والجواب عن الشبهة الثالثة - وهي قولهم حلول الشيء في الشيء عبارة عن
حصول الحال في الخيز تبعا لحصول محله فيه فنقول هذا التفسير باطل ويدل عليه
وجهان -

الاول - ان كون الجسم حاصلًا في الخيز هو المسمى بالكائنية وهي صفة حالة في الجسم
قائمة به فلو كان الحلول عبارة عما ذكرتم لزم ان تكون هذه الكائنية حاصلة في
الخيز تبعا لحصول ذلك الجسم فيه فيكون كون الجسم موصوفا بكونه حاصلا
في هذا الخيز مشروطا بحصول آخر لهذا الجسم في هذا الخيز ثم الكلام في ذلك
الحصول كالسكلام في الاول فيلزم ان يكون الجسم حاصلا في ذلك الخيز مرارا
لانهاية لها دفعة واحدة وذلك محال فثبت ان كونه حاصلا في ذلك الخيز صفة قائمة
به وحالة فيه وثبت ان ما ذكرتم من تفسير الحلول والقيام غير حاصل فيه فثبت
ان تفسير الحلول والقيام بما ذكرتم باطل -

الثاني - وهو انكم لا تنكرون ان ذات الله تعالى موصونة بالاحوال وبالحكام فقد

حصل كون الشيء موصوفا وصفة بدون ما ذكرتم من التفسير فكان ما ذكرتموه باطلا -

واذا عرفت هذا فنقول - الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما فنقول القائل ليس احدهما ان يكون موصوفا والاخر صفة اولى من العكس ان كان المراد به انا لانعرف ما به حصلت تلك الاولوية فهذا مسلم ولكن لا يلزم من عدم علمنا به عدمه في نفسه وان اردتم به عدم الاولوية في نفس الامر فهذا غير مسلم لان الذات والصفة لما كانتا مختلفتين في الماهية فلعله حصلت هذه الاولوية لنفس تلك الماهية وان كنا لا نعرف ما لاجله حصلت هذه الاولوية فسقط هذا الكلام بالكلية - والجواب عن شبهتهم الرابعة - انا لانسلم ان القدم مفهوم ثبوتى - قوله اقدم عبارة عن نفي العدم السابق - قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن نفي كون الشيء مسبوقا بذلك العدم وكونه مسبوقا بالعدم امر وجودى -

لا يقال او كان كونه مسبوقا بالعدم امرا وجوديا (١) لكان ذلك الزائد اما ان يكون قديما فيلزم ان تكون الذات محدثة والصفة قديمة وهو محال او يكون محدثا فيكون مسبوقا بالعدم فتكون المسبوقية زائدة عليه ولزم التسلسل - لانا نقول - هذا معارض من وجه آخر وهو ان مسبوقية وجوده بالعدم صفة من صفات وجوده ونحن ندرك بالضرورة تفرقة بين هذه الصفة وبين نفس العدم المحض فوجب ان تكون هذه المسبوقية صفة ثبوتية سلمنا ان القدم امر ثبوتى فلم لا يجوز ان يقال الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما الا انها مشتركتان في هذا القدم والاشياء المختلفة لا يبعد في العقل اشتراكهما (٢) في لازم واحد - والذي يحقق ما ذكرناه ان الحوادث مختلفة في الماهيات ومشاركة في كونها حادثة فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في القدم -

والجواب عن شبهتهم الخامسة - ان اصحابنا قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا تنفيده واستبعد المحالفون ذلك وهذا البحث لفظى فانا نقول ان عنيتم بالغيرين اشياء

(١) - بالعدم لكان امرا ثبوتيا زائدا واذا كان الخ (٢) كذا والظاهر اشتراكها

مستقلة بالذات والحقيقة فلا نسلم ان الذات والصفة غير ان على هذا التفسير وان عنيتم بالغيرين كل شيئين سواء كانا مستقلين او كان احدهما صفة للآخر والآخر موصوفا به فلم قلتم ان اثبات شيئين متغايرين قديمين بهذا التفسير باطل فان النزاع ما وقع الا فيه -

والجواب عن شبهتهم السادسة - ان الله تعالى انما كفر النصارى لانهم اثبتوا صفات ثلاثة هي في الحقيقة ذوات الا ترى انهم جوزوا انتقال اقنوم الكلمة من ذات الله الى بدن عيسى عليه السلام والشئ الذي يكون مستقلا بالانتقال من ذات الى ذات اخرى يكون مستقلا بنفسه قائما بذاته فهم وان سموها صفات الا انهم قائلون في الحقيقة بكونها ذوات ومن اثبت كثرة في الذوات المستقلة بانفسها فلا شك في كفره فلم قلتم ان من اثبت الكثرة في الصفات لزمه الكفر -

واما الشبه الاربعة التي تمسكوا بها في نفي علم الله فنقول اما الشبهة الاولى فالجواب عنها بوجوه -

الاول - لم لا يجوز ان يقال العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد وعلى طريقة واحدة فانهما متساويان في هذا التعلق وهذا التعلق من لوازمها وقد ثبت ان الاشياء المختلفة في الماهية لا يمتنع اشتراكها في العقل في لازم واحد واذا كان كذلك لم يلزم من استواء العلمين في هذا القدر تماثلها فان قالوا فاذا لم يلزم من هذا القدر تماثل العلمين فباي طريق تعرفون تماثل العلمين في الشاهد فنقول قد بينا ان هذا القدر لا يقتضي الجزم بالتماثل فان لم يحصل في الشاهد الا هذا الطريق وجب ان لا يقطع في الشاهد ايضا بالتماثل بل يتوقف فيه وان حصل فيه طريق آخر سوى هذا الطريق قطعنا به وهذا جواب قاطع -

الثاني لم لا يجوز ان يقال العلم في الشاهد غير متعلق بالمعلوم انما المتعلق بالمعلوم هو العالمية واذا لم يكن العلم متعلقا بالمعلوم بطل قولهم العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة يوجب القول بكونها متماثلين -

الثالث - ان ما لزمه علينا في العلمين يلزمهم في العالميتين فان عالمية الله تعالى

وعالميتنا قد تعلقنا بالعلوم الواحد من الوجه الواحد على الطريقة الواحدة فيلزمهم ان تكون عالمية الله تعالى مثلاً لعالمية واحد منا ويلزمهم المحالات المذكورة -

والرابع - هب انه يلزم ان يكون علم الله تعالى مثلاً لعلم الواحد منا نكن لم يلزم من هذا القدر التساوى في القدم والحدوث اليس ان الوجود في الشاهد والغائب له حقيقة واحدة ومعقول واحد مع ان الوجود في الشاهد متجدد وفي الغائب دائم فلم لا يجوز أن يكون الامر كذلك في المعلوم -

واما الشبهة الثانية - وهى قولهم اما ان يعلم المعلومات التى لا نهاية لها بعلم واحد او بعلوم متناهية او بعلوم غير متناهية فنقول هذه الشبهة بتماؤها واردة عليكم فى العالمية كلما تقولونه فى العالمية نقواه فى العلم ثم نقول لم لا يجوز أن يعلم جميع المعلومات بعلم واحد وما ذكرتموه من الوجوه فى بيان انه لا يجوز أن يعلم بالعلم الواحد الا معلوماً واحداً فهو معارض بدليل آخر وهو ان العلم المتعلق بكون السواد ضد البياض مثلاً لا بد وان يكون ذلك العلم بعينه متعلقاً بالبياض والسواد لانه اذا لم يكن ذلك العلم المتعلق متعلقاً بالسواد والبياض فيثبت لا يكون متعلقاً بالمضادة بين السواد والبياض بل اقصى ما فى الباب انه يكون متعلقاً بالمضادة ونحن لا نلزم الكلام فى العلم المتعلق بالمضادة وانما نلزم الكلام فى العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض -

لا يقال - هب انه حصل من هذا الدليل ان كل معلومين يجوز (١) ان يعلم احدهما مع الذهول عن الآخر فانه يجوز ان يعلمها بعلم واحد (٢) لا نقول لما ثبت ان العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض متعلق بالسواد والبياض معاً فلا شك ان السواد يجوز أن يعلم حال الذهول عن البياض فلما صار السواد والبياض معلومين بهذا العلم الواحد حصل ان المعلومين اللذين يجوز أن يعلم احدهما مع الذهول عن الآخر فانه لا يمتنع ان يعلمها بعلم واحد فثبت بهذا الدليل انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بالمعلومات الكثيرة -

(١) ر - يمتنع (٢) زاد فى ر - فمن اين يحصل ان كل معلومين يجوز أن يعلم احدهما مع الذهول عن الآخر فانه يجوز أن يعلمها بعلم واحد - وهذه الجملة مكررة بما قبل
واما

واما الشبهة الثالثة - وهي قولهم اما أن يعلم علمه بنفسه او يعلم آخر قلنا هذا وارد عليكم في العااية ايضا سواء بسواء وايضا فلم لايجوز أن يكون العلم متعلقا بنفسه ثم ثانيا بذلك التعاق فيكون هناك تعلقات مترتبة كثيرة ولا بد لكم من التزام مثل هذا الكلام في العالمية -

واما الشبهة الرابعة - وهي النمسك بقوله تعالى (وفوق كل ذي علم عليم) بخوابها انها معارضة بالآيات الدالة على اثبات العلم وهي اربعة قوله تعالى (انزله بعلمه) (وما تحمل كل انى ولا تضع الا بعلمه) (ولا يحيطون بشئ من علمه) و (ان الله عنده علم الساعة) -

اما الشبه التي تمسكوا بها في نفى قدرة الله تعالى فنقول اما الجواب عن الشبهة الاولى فهو انه لا نزاع في ان القدرة التي في الشاهد لا تصلح لخلق الاجسام ولا نزاع في انه لا بد من تعليل هذا الحكم اكن لم لايجوز تعليل هذا الحكم بخصوصية ماهية كل واحدة من تلك القدر اقصى ما في الباب انه يلزم تعليل الاحكام المتساوية بالتعليل المختلفة الا ان هذا عندكم غير ممتنع وهذا هو الحق لما بينا ان الاشياء المختلفة في الماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم سلمنا انه لا بد من تعليل هذه الاحكام المتساوية بوصف واحد مشترك بينها ولا مشترك بينها الا كونها قدرا ولم لايجوز أن يقال هذه القدر (١) مشتركة في وصف لاجل ذلك الوصف يمتنع خلق الجسم بها الا ان ذلك الوصف لا تدرج فيه القدرة القديمة ويندرج فيه جميع هذه القدر الحادثة اقصى ما في الباب انا لانعرف ذلك الوصف ولكن السائل يكفيه مجرد الاحتمال وايضا فهذا هو عين الدليل الذي يتمسك به اصحابنا في حوازل الرؤية فان صح هذا الدليل ازكم القطع بجواز الرؤية على الله تعالى وانم لا تقولون به -

والجواب عن شبهتهم الثانية - لم لايجوز أن يقال تلك القدرة القديمة مخالفة لهذه القدرة التي في الشاهد قوله ليست مخالفة تلك القدرة لهذه القدرة اعظم من مخالفة بعضها لبعض قلنا هذا في غاية الركافة لاحتمال ان تكون تلك القدرة القديمة لها خصوصية لا توجد تلك الخصوصية في شئ من القدر الموجودة في الشاهد

فلا جرم كانت تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام ولم تكن غيرها صالحة لهذا المعنى
ومع قيام الاحتمال بطل ما ذكرتم -

المسئلة السادسة عشر

في كونه تعالى سميعا بصيرا

وهو مرتب على فصلين -

الفصل الاول

في شرح حقيفة الابصار والاسماع

اما الابصار فنقول انا اذا نظرنا الى وجه زيد نظرنا بالاستقصاء ثم غمضنا العين لحالة
الغميض نكون عالمين بتلك الصورة علما جليا خاليا عن الشك والشبهة واذا فتحنا
العين مرة اخرى ونظرنا اليه علمنا بالبداهة حصول تفرقة بين الحالتين فهذه الحالة
الزائدة الحاصلة عند النظر الى ذلك المسمى امر مغاير للعلم الذي كان حاصل حال
تغميض العين فهذا التغير هو الابصار فتبت ان الابصار امر مغاير للعلم -
قالت الفلاسفة لم لا يجوز أن يقال التفاوت راجع الى ان العين تتأثر من المحسوس
بحال النظر اليه والذي يدل على حصول التأثير وجوه -

الاول - ان من نظر الى قرص الشمس نظرا شديدا بالاستقصاء ثم غمض عينيه
فانه يتخيل كأن قرص الشمس حاضر في خياله ولو اراد أن يدفع ذلك الخيال بحز
عنه وهذا يدل على ان الحس قد يتأثر عن المحسوس الثاني ان من نظر الى روضة
خضراء نظرا بالاستقصاء الشديد زمانا له قدر ثم حول حديقته الى شئ آخر ابيض
اللون فانه لا يراه ابيض اللون بل يرى لونه ممزوجا من البياض والخضرة وما ذاك
الا لان اثر الخضرة بقي في حديقته فلما حول الحديقة الى الشئ الابيض امتزجت
الخضرة الباقية في حديقته بذلك البياض فأحس بذلك اللون على وصف الامتزاج -
الثالث - ان من نظر الى المضي القوي صارت حديقته (١) الباصرة مقهورة وهذا

يدل على ان الحس يقبل الاثر من المحسوس -

اذا ثبت هذا فنقول - لم لا يجوز ان يكون التفاوت الحاصل بين ما اذا نظرنا الى الشيء وبين ما اذا نغمضنا العين هو كون الحس متأثرا عن المحسوس وعلى هذا التقدير وجب ان يمتنع الابصار (١) على الله تعالى لان الابصار لما كان عبارة عن هذا التأثير (٢) وهذا التأثير من صفات الاجسام والله تعالى ليس بجسم وجب ان يكون الابصار ممتنعا على الله تعالى -

اجاب المتكلمون عنه - بان الابصار ليس معناه هذا التأثير فقط وذلك لانا اذا فتحنا العين رأينا نصف كرة العالم دفعة واحدة وحصول هذه الصورة العظيمة في الجسم الصغير محال ومن المعلوم ان موضع التأثير ليس الا نقطة الناطر فعلها ان الابصار حالة مغايرة للعلم ومغايرة ايضا لتأثير الحس -

قالت الفلاسفة هب ان الابصار حالة مغايرة لهذا التأثير لكن لم لا يجوز ان يقال هذه الحالة مشروطة بحصول هذا التأثير فلما كان الشرط ممتنع التحقق في حق الله تعالى كان المشروط ايضا كذلك -

اجاب المتكلمون بانه - لما ثبت ان الابصار حالة مغايرة لهذا التأثير فنحن انما نقول في اثبات هذه الحالة لله تعالى على الدلائل السمعية فان ظواهرها دالة على كونه بصيرا فنحن متمسكون بالظواهر الا اذا اقام الخصم دليلا على ان الابصار مشروط بهذا التأثير فلما كان هذا الشرط محالا في حق الله تعالى كان المشروط ايضا محالا لكن هذا اشارة الى المعارضة ومن ادعاها فعليه البيان - فهذا هو الكلام في الابصار -

واما الكلام في السماع فقد قالت الفلاسفة انه اذا حصل قرع او قلع حصل بسببها تموج في الهواء وذلك التموج سبب لحدوث الصوت فاذا وصل اثر ذلك التموج الى سطح الصباخ احست القوة السامعة بذلك الاثر فذلك الاحساس هو السماع فالمسموع في الحقيقة هو ذلك الاثر الواصل الى الصباخ -
قال المتكلمون هذا الكلام باطل لان القوة السامعة لو كانت لا تسمع الا ما يصل

الى سطح الصباخ لما كان الانسان يقوته السامعة يدرك انه سميع هذا الصوت من هذا الجانب او من ذلك الجانب لانه اذا كان لا يحس الا بما وصل اليه وجب ان لا يحس بتلك الجوانب التي وصل منها ذلك الاثر كما ان القوة اللامسة والذائقة لما كانتا لا تدركان الا ما يصل اليهما لا يجرم لا تدركان الجهة التي وصل منها المحسوس اليهما ولما كانت القوة السامعة تميز بين جهة وجهة علمنا انها تدرك الاصوات حيث وجدت الاصوات فهذا هو الكلام الملخص (١) في حقيقة السمع والبصر -

الفصل الثاني

في بيان انه تعالى موصوف بالسمع والبصر

والدليل عليه هو ان السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من صفات النقصان والقرآن وارد باثباتهما لله تعالى قال الله تعالى (انني معكما اسمع وارى) وقال ابراهيم لابيه (يا ايت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) وقال الله تعالى (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) واذا كانت النصوص الكثيرة وارادة بذلك وجب اثباتهما لله تعالى الا ان يقيم الخصم دلالة على ان ثبوت هاتين الخاليتين مشروط بشرط ممتنع التحقق في حق الله تعالى فيجب المصير الى التأويل الا انه اشارة الى المعارضة من ادعاها كان عليه البيان - هذا هو الذي يعول عليه في هذا الباب -

واحتيج جمهور الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي فانه يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر وكل من صيغ ان يكون موصوفا بصفة وجب ان يكون موصوفا بتلك الصفة او بضدها وانكى ضد السمع والبصر هو الصمم والعمى فثبت انه لا بد وان يكون الباري تعالى موصوفا بالسمع والبصر او بالصمم والعمى وهذا ان الوصفين من باب اللقائض والآفات وهي على الله تعالى محال ولما امتنع كونه تعالى موصوفا بضداد السمع والبصر وجب كونه تعالى موصوفا بالسمع والبصر وهو المطاوب -

واعلم ان هذا الدليل مبنى على مقدمات يعسر تقريرها -

اما المقدمة الاولى - فهي قوله كل حي يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر فنقول ليس كل حي يصح في الشاهد ان يكون موصوفا بالجهل والظن والشهوة والغفلة والالام واللذة ثم انه تعالى حي مع انه لا يصح عليه شئ من ذلك فعلمنا انه لا يلزم من كونه حيا ان يصح عليه ما يصح على سائر الاحياء وتقرير القول فيه ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات وحياته تعالى مخالفة لحياة سائر الاحياء واذا كان كذلك لم يلزم من صحة السمع والبصر على سائر الاحياء صحتها على ذاته وحياته وايضا بتقدير ان لا تكون ذاته المخصوصة وحياته المخصوصة منافية للسمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يقال ان ثبوتها مشروط بحصول هذا التأثير فلها كان هذا الشرط ممتنع الحصول في حق الله تعالى كان المشروط ايضا كذلك فهذه الاحتمالات قائمة في قولهم انه تعالى يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر اما المقدمة الثانية - وهي قولهم كل ما يصح اتصافه بصفة فانه لا بد وان يكون موصوفا بتلك الصفة او بضدها -

فنقول - ان اردتم بضد الصفة عدم الصفة كان المعنى ان كل ما يصح اتصافه بصفة فاما ان يكون موصوفا بها واما ان لا يكون وهذا حق ولكن لم قلتم ان عدم اتصافه بتلك الصفة محال فان هذا عين المتنازع فيه فلا يمكن جعله مقدمة في اثبات المتنازع وان اردتم بضد الصفة معنى وجودها منا فيا لتلك الصفة على وزان المنافيات الحاصلة من السواد والبياض فلم قلتم ان السمع والبصر ضدان بهذا المعنى ولم لا يجوز ان يقال ان العمى عبارة عن عدم البصر عما من شأنه ان يبصر والصمم عبارة عن عدم السمع عما من شأنه ان يسمع فانتم في هذا المقام محتاجون الى اثبات ان الصمم والعمى معنيان موجودان مضادان للسمع والبصر وانقلابا سفة ينزعون فيه اشد المنازعة فانهم يقولون تقابل البصر والعمى وتقابل السمع والصمم تقابل العدم والملكة لا تقابل الضدين وقول من قال ليس جعل العمى عدما للبصر اولى من العكس ظاهر البطلان لانه ان اريد بعدم هذه الاولوية عدوها في اذهاننا

وعقولنا فهذا مسلم الا ان هذا لا ينتج الا ان نتوقف فيه ولا تقطع على احد الجانبين وان اريد بعدم هذه الاولوية عدمها في نفس الامر وفي الحقيقة فهذا ممنوع فلعل هذه الاولوية حاصلة في نفس الامر وان كنا لا نعرف كيف (١) تلك الاولوية - اما المقدمة الثالثة - وهي ان بتقدير ان يكون العمى والصمم متقابلين تقابل التضاد فلم قلتم ان كل ذات تكون قابلة للضدين بهذا التفسير فانه لا بد وان تكون موصوفا باحدهما ولم لا يجوز ان يقال انه قد يكون خاليا عنهما فهم مطالبون باقامة الدلالة على اثبات هذه المقدمة - ثم انا نتقض هذه المقدمة بان الهواء خالي عن جميع الالوان وعن جميع الطعوم والواحد قد لا يكون مريدا لافعال اهل السوق (٢) ولا كارجا لها فبطلت هذه المقدمة -

اما المقدمة الرابعة - وهي قولهم انه لا يمكن اتصافه تعالى بالعمى والصمم لان ذلك من صفات النقص وصفات النقص على الله تعالى محال ثم انهم عولوا في تنزيه الله تعالى عن النقائص على الاجماع - ثم انهم يشبتون كون الاجماع حجة بظواهر الآيات والاحاديث فصارت هذه الدلالة بالآخرة (٣) سمعية ثم انا نرى ان الظواهر الدالة على كونه سميعا بصيرا اقوى من الظواهر الدالة على ان الاجماع حجة واكثر فاذا كان الامر كذلك فبان (٤) نتمسك في اثبات كونه تعالى سميعا بصيرا بهذه الظواهر القوية ونسقط عن انفسنا التزام تقرير هذه المقدمات الخفية المظلمة كان اولى فهذا ما نقوله في هذا الباب -

واحتج المنكرون لكونه تعالى سميعا بصيرا بوجهين -

الشبهة الاولى - لو كان الله تعالى سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره اما ان يكون قدما او محدثا والقسمان باطلان فبطل القول بكونه تعالى سميعا بصيرا انما قلنا انه لا يجوز ان يكون قديما لان العالم كان معدوما في الازل ورؤية المعدوم وسمع المعدوم محال وان التزم جاهل ان يكون المعدوم مرثيا ومسموعا فنقول انه تعالى يرى العالم وقت عدمه معدوما اذ لورآه موجودا لكان ذلك غلطا وجهلا وهو

(١) د - كيفية (٢) د - السوق (٣) م - الاخرة (٤) م - فانا -

على الله تعالى محال ثم اذا وجد العالم فلا بد وان يراه موجودا والاعاد حديث الغلط وعلى هذا التقدير يلزم التبدل والتغير (١) وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون سمعه وبصره محدثا لانه لو كان كذلك لصار محلا للحوادث وهو محال -

الشبهة الثانية - السمع والبصر لا يحصلان الا مع تأثير الحاسة وذلك من صفات الاجسام وهو على الله تعالى محال -

والجواب عن الشبهة الاولى - ان السمع والبصر صفتان مستعدتان لادراك المسموعات والمبصرات عند وجودها فالتغير يقع في المسموع والمبصر لا في السمع والبصر -

ولقائل ان يقول ليس ان كون السمع والبصر مدركين للمسموع والمبصر موقوف على حضور المبصر والمسموع فهذا الادراك الذي هو موقوف على حضور المسموع والمبصر مغاير لتلك الصفة التي هي غير موقوفة على حضور المسموع والمبصر فيلزمكم ان يكون كون الله تعالى مدركا للمسموعات والمبصرات صفة متجددة -

والجواب عن الشبهة الثانية - انكم ما ذكرتم دليلا على ان الابصار والسماع مشروطان بحصول تأثير الحاسة بل نجد في الشاهد ان الابصار والسماع لا يحصلان الا عند هذا التأثير ولكن مجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط بدليل ان الحياة والقدرة لا تحصلان الا عند المزاج ثم انا ثبتهما في حق الله تعالى مع القطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والمزاج فعلهما ان مجرد المقارنة لا تدل على الاشتراط -

المسئلة السابعة عشر

في كونه تعالى متكلم

والكلام في هذا الباب مرتب على فصلين -

الفصل الاول

في حقيقة الكلام

اعلم ان الانسان اذا اراد ان يقول اسقني الماء فانه قبل ان يتلفظ بهذا اللفظ يجد في نفسه طلبا واقتضاء لذلك الفعل وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ والذي يدل عليه وجوه -

الاول - ان ماهية ذلك الطلب لا تتبدل باختلاف الأزمنة والامكنة والالفاظ الدالة على هذا المعنى تختلف باختلاف الأزمنة والامكنة -

الثاني - ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة ان قول القائل افعل دليل على ذلك الطلب القائم بالقلب ولا شك ان الدليل مغاير للدلول -

الثالث - ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة ان قول القائل افعل لا يكون طلبا وامرا الا عند اصطلاح الناس على هذا الموضوع واما كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلبا فانه امر ذاتي حقيقي لا يحتاج فيه الى الوضع والاصطلاح -

الرابع - وهو انهم قالوا ان قولنا ضرب يضرب اخبار وقولنا اضرب لا تضرب امر ونهى ولو ان الواضعين قبلوا الامر وقالوا ان قولنا ضرب يضرب امر ونهى وقولنا اضرب لا تضرب اخبار لكان ذلك ممكنا جائزا اما لو قالوا حقيقة الطلب يمكن ان تنقلب خبرا وحقيقة الخبر يمكن ان تنقلب طلبا لكان ذلك محالا فهذه الوجوه الظاهرة دالة على ان حقيقة الطلب وحقيقة الخبر امر مغاير لهذه الالفاظ وهذه العبارات بل هذه الالفاظ وهذه العبارات دالة عليها معرفة لها -

اذا عرفت هذا فلنبحث عن ماهية هذا الطلب وماهية الحكم الذهني الذي يسمى بالخبر فنقول (١) هذا الطلب اما ان يكون هو الارادة واما ان يكون معنى مغايرا للارادة والاول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون عبارة عن الارادة لوجوه -

الحجة الاولى - انه لا نزاع انه تعالى امر بايمان من يعلم انه لا يؤمن ويمتنع ان يقال انه

يريد الايمان منه لانه تعالى عالم العيب فان (١) خلاف المعلوم ممتنع الوقوع وكل ما كان ممتنع الوقوع لا يكون مراد الوقوع فلما تحقق الامر والطلب مع عدم الارادة علمنا ان ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية الارادة وهذه المكتة هي النكتة القوية في اثبات هذا المطلوب -

الحجة الثانية - انه قد يوجد الامر بدون الارادة وقد توجد الارادة بدون الامر اما انه قد يوجد الامر بدون الارادة ففي صور -
احداها - ان السلطان اذا امر زيدا ان يأمر عمرا بشئ فقد يكون زيد كارها لصدور ذلك الفعل من عمر والا انه يأمره لاجل ان السلطان امره بذلك فهنا الامر حاصل والارادة غير حاصلة -

ثانيها - ما ذكره اصحابنا رحمهم الله من ان الرجل اذا ضرب عبده فشكى العبد ذلك الى السلطان فقال السلطان لم ضربت عبدك فقال انه لا يطيعني ثم لاجل هذا العذر قال للعبد اعمل كذا وكذا فالامر قد حصل ههنا مع انه لا يريد اقامه على ذلك القلب لانه لو اقدم عليه لما تمهد عذره عند السلطان -

وثالثها - انه تعالى لما اخبر عن ابي جهل و ابي لهب انهما يموتان على الكفر قالني عليه السلام ما كان يريد الايمان منهما لان من لوازم صدور الايمان منهما دخول الكذب في كلام الله تعالى ومريد الشئ مرید لما هو من لوازمه ومن ضروراته فثبت انه عليه السلام ما كان يريد الايمان منهما وكان صلى الله عليه وسلم يأمرهما بالايمان فعلمنا ان الامر قد يحصل بدون الارادة واما ان الارادة قد تحصل بدون الامر فظاهر فان الانسان قد يصرح بذلك ويقول اريد منك ان تفعل هذا الا اني لا آمرك به فثبت بهذه الوجوه ان هذا الطلب القائم بالنفس والاقتضاء الموجود في القلب امر مغاير للارادة -

واما الخبر الذهني فنقول - لاشك ان قولنا باللسان قام زيد وضرب عمرو يدل على حكم ذهني واسناد عقلي فهذا الحكم الذهني والاسناد العقلي طاهر انه ليس من جنس القدرة والارادة انما الذي يقع فيه الاشتباه ان يقال ان هذا الحكم الذهني

هو الاعتقاد او العلم فاذا بينا بالبرهان انه ليس الامر كذلك ظهر ان الخبر القاطع بالنفس معنى مغاير للعلوم والاعتقادات ومغاير للقدر والارادات وذلك هو المراد من الخبر القاطع بالنفس وانما قلنا ان هذا الحكم الذهني ليس من جنس العلوم والاعتقادات وذلك لاني حال ما اكون عالما بان العالم ليس بقديم يمكنني ان اقول في الذهن العالم قديم وذلك لان الذهن كما يمكنه تركيب القضايا الصادقة فكذلك يمكنه تركيب القضايا الكاذبة والقضايا الكاذبة الذهنية يكون ذلك الحكم الكاذب حاصل في الذهن والعلم بها والاعتقاد فيها غير حاصل لان الكلام في القضايا الكاذبة التي يكون كذبها معلوما فهنا حصل الحكم الذهني ولم يحصل العلم والاعتقاد فهذا يدل قطعا على ان الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد -

فان قيل - هذا الحكم الذهني عبارة عن فرض يفرضه الذهن وتقدير يقدره قلنا هب - ان الامر على ما قلتم الا ان هذا الفرض وهذا التقدير ليس من باب العلوم والاعتقادات ولا من باب القدر والارادات فكان معنى مغاير لها وهو المطلوب وذلك لا يختلف بان سميتموه فرضا وتقديرا ولا تسمونه بذلك ثبت بما ذكرنا ان الطلب الذهني مغاير للارادة وان الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد ومن انصف علم ان هذا التقرير والتلخيص لم يتيسر لاحد ممن تقدمنا -

الفصل الثاني

في اثبات كونه تعالى متكلما

اعلم ان الامة متفقة على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى الا ان هذا الاتفاق ليس الا في اللفظ واما المعنى فغير متفق عليه اما المعتزلة فقالوا ان الانسان لا يمكنه ان يعيش وحده بل ما لم يشتغل كل واحد باعانة الآخر لم يحصل لكل واحد منهم مقصوده بالتمام وما لم يعرف كل احد ما في قلب الآخر من جهات الحاجات لا يمكنه الاشتغال باعانتها فاحتاج الانسان الى وضع طريق يعرف به غيره ما في قلبه من فنون الحاجات فاصطلحوا على جعل هذه الاصوات المقطعة بهذه

التقطيعات المخصوصة معرفة لما في قلوبهم من الاحوال وقد كان يمكنهم وضع طريق آخر سوى هذا الطريق من الاشارة والايماء وتصفيق اليد والكتابة الا ان هذا الطريق كان اسهل وايسر -

اذا عرفت هذا فنقول - انه تعالى اذا اراد شيئا او كره شيئا خلق هذه الاصوات المخصوصة في جسم من الاجسام لتدل هذه الاصوات على كونه تعالى مريد ذلك الشيء المعين او كارهه او كونه حاكما به بالنفي او بالايجاب فلهذا هو المراد من كونه تعالى متكلم -

وقد نازعهم اصحابنا فيه وقالوا انه يمتنع ان يكون متكلم بكلام قائم بالغير كما انه يمتنع ان يكون متحركا بحركة قائمة بالغير وساكننا بسكون قائم بالغير -
وعندى ان هذه المنازعة ضعيفة لان هذه المنازعة اما ان تكون في المعنى او في اللفظ اما المعنى فهنا شيان -

احدهما - انه تعالى قادر على خلق هذه الاصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة في جسم جمادى او حيوانى (١) وهذا امر لا يمكن النزاع فيه لان خلق هذه الاصوات والحروف في الجسم الجمادى او الحيوانى ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات والثانى - ان الله تعالى جعل تلك الاصوات المخصوصة معرفة لكونه تعالى مريدا لبعض الاشياء وكارها لبعضها وهذا ايضا غير ممتنع واذا سلم هذا ان المقامان عن الطعن فقد سلمنا لهم صحة كونه تعالى متكلم بالمعنى الذى ارادوه -

واما المنازعة في اللفظ فهو ان من فعل هذه الاصوات المخصوصة وهى الحروف المركبة في جسم لغرض ان يعرف غيره ما يريد او يكرهه فهل يسمى متكلم في اللغة ام لا ومعلوم ان هذا البحث بحث لغوى محض وليس للمعنى به تعلق البتة فثبت بما ذكرنا ان كونه تعالى متكلم بالمعنى الذى يقوله المعزلة مما نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه انما الخلاف بيننا وبينهم في انا ثبت امرا آخر وراء ذلك وهم ينكرونه وسندكر ان ذلك الشيء ما هو -

واما الكرامية فهم يقولون انه تعالى يخلق الاصوات والحروف في ذاته وهذا يرجع

الى انه تعالى هل يجوز ان يكون محلا للحوادث ام لا واما اصحابنا فقد قالوا ثبت ان الكلام القائم بالنفس معنى مغاير للقدر والارادات والعلوم والاعتقادات وندعى ان البارئ تعالى موصوف بهذا المعنى وندعى ان هذا المعنى قديم وندعى انه معنى واحد وهو مع كونه واحدا امر ونهى وخبر واستخبار ونداء والمعتزلة والكرامية ينازعون اصحابنا في كل واحد من هذه المواضع الاربعة فاولاي ينكرون اثبات معنى مغاير للاعتقادات والارادات وبتقدير تسليمه ينكرون كونه موصوفا به وبتقدير تسليمه ينكرون كونه قديما وبتقدير تسليمه ينكرون كونه واحدا فهذا تلخيص محل النزاع في هذا الباب -

اما المقام الاول - وهو اثبات ان كلام النفس امر مغاير للارادات والاعتقادات فقد تقدم تقييده على احسن الوجوه -

واما المقام الثاني - وهو ان البارئ تعالى موصوف بكلام النفس فالذي يدل عليه ما ثبت عندنا بالتواتر والظواهر (١) من جميع الانبياء والرسل عليهم السلام انه تعالى امر عباده بكذا ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا ولما ثبت بالمعجزات صدق الانبياء والرسل عليهم السلام وجب القطع بكونه تعالى آمرا وناهيا ونخبرا -

واذا ثبت هذا فنقول - هذا الامر والنهى والخبر اما ان يكون من باب الالفاظ والعبارات واما ان يكون من باب المعاني والحقائق فان كان الاول فتلك العبارات والالفاظ لا بد وان تكون دالة على المعاني والمدلولات فمدلول هذه العبارات في حق الله تعالى اما ان يكون هو الارادات والاعتقادات واما ان يكون معنى مغاير لها لا جائز ان تكون تلك المعاني هي الارادات والاعتقادات لانا بيننا ان الامر قد يوجد بدون الارادة والخبر قد يوجد بدون الاعتقادات فثبت ان مدلول هذه العبارات في حق الله تعالى معنى وراء الاعتقادات والارادات فثبت انه تعالى موصوف بمعنى حقيقى هو مدلول قوله افعل وهو مغاير لارادته وانه تعالى موصوف بمعنى حقيقى هو مدلول قوله الحمد لله وهو مغاير لعلمه ونحن نسمى ذلك المعنى بالامر الحقيقى والخبر الحقيقى وهو المطلوب -

فان قيل كيف يمكنكم ان تستدلوا بقول الانبياء والرسل عليهم السلام على كونه تعالى متكلماً مع ان نبوة الانبياء عليهم السلام لا يمكن اثباتها الا بعد العلم بكونه تعالى متكلماً -

قلنا - لانسلم ان العلم بصحة نبوة الانبياء موقوف على العلم بكونه تعالى متكلماً وذلك لانه لما ظهرت المعجزات على وفق دعاويهم ثبت كونهم صادقين سواء علمنا كونه تعالى متكلماً او لم نعلم ذلك -

واما المقام الثالث - وهوانا ندعى ان هذه الصفة قديمة فنقول لو كانت محدثة لكانت اما قائمة به او بغيره اولاً في محل فان كانت قائمة به كان الله تعالى محل الحوادث وهو محال وان كانت قائمة بغيره فهو ايضا محال (١) لانبيانا ان هذا الكلام صفة الله تعالى ونعته ومن المحال ان تحصل صفة الشئ ونعته لافيه بل في غيره والذي يقواه المعتزلة من انه يجوز ان يكون كلامه قائماً بغيره فليس من هذا الباب وذلك لانهم فسروا الكلام القائم بغيره بانه يخلق اصواتاً وحروفاً دالة بالوضع والاصطلاح على كونه تعالى مرید البعض الاشياء وكارها لبعضها وهذا خبر ممتنع البتة واما نحن في هذا المقام فقد بينا انه لو خلق الفاظاً دالة على الطلب والفاظاً دالة على الحكم والاسناد فلا بد من مدلولات لتلك الالفاظ ومفاهيم وبيانا ان الالفاظ الدالة على الطلب لا يمكن ان يكون مدلولها الارادة والالفاظ الدالة على الخبر لا يمكن ان يكون مدلولها العلم ولا بد من صفات اخرى قائمة بذات الله تعالى تكون تلك الصفات مدلوله الالفاظ الدالة على الطلب والالفاظ الدالة على الخبر وتلك المدلولات يمتنع كونها مباينة عن ذات الله تعالى بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالى فالذي يقوله المعتزلة من انه يجوز ان يكون الحى متكلماً بكلام قائم بالغير حق وصدق والذي يقواه اصحابنا من انه يمتنع ان يكون الحى متكلماً بكلام قائم بالغير حق وصدق الا ان الكلام الذى يشير اليه المعتزلة له معنى والكلام الذى يشير اليه اصحابنا له معنى آخر

(١) في د - زيادة وهى - وان لم تكن قائمة بشئ او كانت قائمة بغيره او كانت

وحوادة لافى محل فهو محال

والفريقان لما لم يشتغلوا بتلخيص محل النزاع لاجرم خفيت هذه المباحث والمطالِب -

واما المقام الرابع - وهو ان كلام الله تعالى واحد ومع كونه واحد فهو امر ونهي وخبر فتحقيق الكلام فيه يرجع الى حرف واحد وهو ان الكلام كله خبر لان الامر عبارة عن تعريف الغير انه لو فعله لصار مستحقا للدح ولو تركه صار مستحقا للذم وكذا القول في النهي واذا كان المرجع بالكل الى شئ واحد وهو الخبر صبح قولنا ان كلام الله تعالى واحد فهذا مجموع ما تلخص في هذا الباب -

واحتج القائلون بحدوث كلام الله تعالى بالنقول والمعقول -
اما الشبه القليلة فمن وجوه -

الشبهة الاولى - ان القرآن ذكر وكل ذكر محدث فالقرآن محدث وانما قلنا ان القرآن ذكر لقوله تعالى (ص والقرآن ذي الذكر) وقوله تعالى (وهذا ذكر مبارك انزلناه) (وانه لذكر لك ولقومك) واما ان كل ذكر محدث ففي سورة الانبياء (وما يا تيهم من ذكر من ربهم محدث) وفي سورة الشعراء (ما يا تيهم من ذكر من الرحمن محدث) -

الشبهة الثانية - تمسكوا بقوله تعالى (انما امرنا لنشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) وجه الاستدلال به من ثلثة اوجه -

الاول - ان قوله تعالى (انما امرنا لنشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) جملة مركبة من شرط وجزاء والشرط هو قوله اذا اردناه والجزاء هو قوله كن والجزاء لا بد وان يكون متأخرا عن الشرط فوجب ان يكون قول الله تعالى متأخرا عن ارادته والمتأخر عن الغير محدث فوجب ان يكون قول الله محدثا -

والثاني - وهو ان الفاء في قوله فيكون فاء التعقيب فهذا يقتضى ان يكون المكون محلا لعقيب قوله من غير فصل ولا تراخ فيلزم ان يكون قوله كن متقدما على المكون من غير فصل والمقدم على المحدث بزمان واحد يجب ان يكون محدثا فيلزم ان يكون قوله كن محدثا -

الثالث - ان الآية صريحة في ان قول الله تعالى كن كلمة مركبة من الكاف والنون وهما حرفان متعاقدان فتكون هذه الكلمة محدثة فيلزم ان يكون قول الله محدثا -
 الشبهة الثالثة - قوله تعالى (واذ قال ربك لللائكة) فكلمة اذ طرف زمان فهذا يدل على ان قول الله تعالى مختص بذلك الوقت وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا فيلزم ان يكون قول الله تعالى محدثا -

الشبهة الرابعة - انه تعالى وصف القرآن بقوله (كتاب احكمت آياته ثم فصلت) وقال ايضا (انا انزلناه قرآنا عربيا) فهذا يدل على ان القرآن مركب من السور والآيات والحروف والعبارات ويدل على ان كلام الله تعالى تارة يكون عربيا وتارة يكون عبريا وكل ذلك يدل على انه محدث مخلوق -

الشبهة الخامسة - ان كلام الله تعالى مسموع يدل عليه قوله تعالى (وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله) والذي يسمعه ليس الالهة الحروف والاصوات ولا شك ان هذه الحروف والاصوات محدثة فيلزم القطع بان كلام الله تعالى محدث -

الشبهة السادسة - اجمعت الامة على ان القرآن واحد واجمعوا على ان القرآن معجزة لمحمد عليه السلام والدليل العقلي دل على ان المعجزات يمتنع ان تكون قديمة بل يجب ان تكون محدثة والا لكانت المعجزة سابقة على الدعوى فيثبت لا يكون له اختصاص بالدعوى فلا يكون دليلا على صدق الدعوى واذا ثبت ان القرآن معجز وثبت ان المعجز محدث ثبت ان القرآن محدث واذا ثبت ان القرآن قول واحد ثبت ان كل ما كان قرآنا فهو محدث -

الشبهة السابعة - ان القرآن موصوف بكونه تنزيلا ومنزلا وذلك يقتضى كونه محدثا -

الشبهة الثامنة - صح في الاخبار انه عليه السلام كان يقول يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويسين - وكل ما كان مربوبا فهو محدث مخلوق فهذا جملة الكلام في الشبهة العقلية -

واما الشبه العقلية فمن وجوه -

للمشبهة الاولى - ان الامر سواء قلنا بانه عبارة عن الحروف والاصوات او قلنا انه معنى قائم بالنفس فانه يمتنع ان يكون قديما وذلك لانه ما كان في الازل ما مورا ولا منها فلو حصل الامر والتهى من غير حضور المأمور والمنهى كان هذا سفها وجنونا -

والدليل عليه ان الواحد منا لو جلس في بيته وحده ويقول يا زيد قم ويا عمرو اجلس من غير ان يكون هناك احد قضى كل عاقل بكونه مجنونا وما كان كذلك كيف يعقل اثباته في حق الله تعالى وكيف يحسن في العقل ان يقول (يا موسى اخلع نعليك) مع انه لم يكن هناك موسى ولا احد وايضا لو كان تعالى مخبرا في الازل عن كيفيات الاشياء لكان ذلك الخبر اما ان يكون المقصود منه اخبار نفسه فهو عبث او اخبار غيره او لا يكون المقصود منه اخبار نفسه ولا اخبار غيره اما اخبار نفسه فهو عبث واما اخبار غيره مع انه ليس هناك غير فهو جنون واما ان لا يكون المقصود منه لاهذا ولاذلك فهو محض العبث والسفه -

لا يقال - لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الامر الازلي كان امرا في الازل للأشخاص الذين سيوجدون في لايزال كما انه تعالى كان قادرا في الازل على ان يوجد الخلق في لايزال وايضا اليس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر وينهى حال حياته كل من سيوجد بعده الى قيام القيامة ثبت ان تقدم الامر على المأمور غير ممتنع -

لانا نقول - الامر عبارة عن الطلب وتحقيق وجود الطلب مع انه ليس هناك من يطلب منه شئ محال في العقول بل العزم على الطلب قد يتقدم على الطلب مثل ان الواحد منا اذا علم انه سيوجد له ولد فانه في الحال يعزم على انه اذا وجد له ذلك الولد فبعد وجوده يطلب منه تحصيل العلم والادب فاما ان يقال انه قبل وجود الولد يطلب منه تحصيل العلم والادب فهذا البتة غير معقول واما ان قوله بان النبي عليه السلام كان يأمر حال حياته وينهى كل من يوجد بعده الى قيام القيامة فنقول

ف نقول - هذه مغالطة وذلك لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم (١) ما كان له امر
وينهى على الخلق بل هو عليه السلام كان يخبرنا ان اولئك الذين سيوجدون بعدى
يحدث الله عليهم حال وجودهم وكما ل عقلهم انواعا من الامر وانتهى وذلك
الاخبار انما حسن من الرسول عليه السلام لانه حضر هناك من يسمع ذلك الخبر
ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك اما فى الازل فليس هناك احد البتة يسمع
ذلك الخبر ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك فظهر ان هذا المثال مغالطة محضة -
الشبهة الثانية - انه سبحانه وتعالى اخبر بلفظ الماضى فى مواضع كثيرة من القرآن
كقوله (انا ارسلنا نوحا) و (انا ازلناه فى ليلة القدر) و (ان الذين كفروا سواء
عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون) فلو كان هذا الاخبار قديما ازليا لكان
قد اخبر فى الازل عن شئ مضى قبله وهذا يقتضى ان يكون الازل مسبوقا بغيره
وان يكون كلام الله تعالى كذا بولما كان كل واحد منهما محالاعلمنا ان هذا الاخبار
يمتنع كونه ازليا -

الشبهة الثالثة - ان كلام الله تعالى لو كان قديما ازليا لكان باقيا ابديا لان ما ثبت
قدمه يمتنع عدمه فيكون قوله تعالى لزيد صل صلوة الصبح باقيا بعد ان صلى زيد
صلوة الصبح وبعد ان مات وبعد ان قامت القيامة وهكذا يكون باقيا ابد الآباد
ودهر الداهرين ومعلوم ان ذلك على خلاف المعقول فانه تعالى اذا امر عبده
بفعل من الافعال فاذا اتى ذلك العبد بذلك الفعل لم يبق ذلك الامر متوجها عليه
واذا ثبت ان ذلك الامر قد زال ثبت انه كان محدثا لا قديما -

الشبهة الرابعة - اجمعت الامة على ان النسخ حق والنسخ عبارة اما عن ارتفاع الحكم
بعد ثبوته واما عند انتهائه وايا ما كان فهو يقتضى زوال ذلك الامر وذلك الخطاب
بعد ثبوته وكل ما زال بعد ثبوته لم يكن قديما لان ما ثبت قدمه استحال عدمه -
الشبهة الخامسة - لو كان كلام الله قديما ازليا لكان تعلقه بمتعلقاته ثابتا له لذاته
ولو كان كذلك لكان عام التعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان من مذهبكم ان
الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع فاذا كل ما كان مأورا لا يمتنع ان يكون منها

وكل ما كان منها لا يمتنع ان يكون مأمورا فيلزم تعلق امر الله تعالى بجميع الاشياء. وتعلق نهيه بجميعها فيلزم ان تكون جميع الاشياء مأمورة منهية حسنة قبيحة وكل ذلك محال ثبت ان كلام الله يمتنع ان يكون ازليا -

والجواب - اما جميع الشبه السمعية فالجواب عنها شئ واحد وهو ان تصرف كل تلك الوجوه الى هذه الحروف والاصوات فانا معترفون بانها محدثة وعندهم القرآن ليس الا ما تركب عن هذه الحروف والاصوات فكانت الدلائل التي ذكروها دالة على حدوث هذه الحروف والاصوات ونحن لا ننازع في ذلك وانما ندعى قدم القرآن بمعنى آخر فكان كل هذه الشبه ساقطا عن محل النزاع -
واما الجواب عن الشبه العقلية -

اما الشبه الاولى - فهو انها معارضة بالقدرة فانها صفة تقتضى صحة الفعل ثم انها كانت ثابتة في الازل مع ان الفعل كان ممتنعا فلم لا يجوز ان يقال الامر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل ثم انها كانت ثابتة في الازل مع ان طلب الفعل كان في الازل محالا -

والجواب عن الشبه الثانية - انه تعالى كان عالما في الازل بانه سيخلق العالم ثم لما خلقه في لا يزال صار العلم متعلقا بانه قد خلقه في الماضي ولما لم يقتض هذا حدوث هذا العالم وتغيره فكذا في الخبر -

والجواب عن الشبه الثالثة والرابعة - هو ان قدرته تعالى كانت متعلقة من الازل الى الابد بايجاد العالم فلما اوجد العالم لم يبق ذلك التعلق لان ايجاد الموجود محال فقد زال هذا التعلق فلما لم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى فكذا القول في الكلام -
والجواب عن الشبه الخامسة - ان قدرة الله تعالى لها صلاحية التعلق بايجاد كل الممكنات ثم انها تعلقت بايجاد البعض دون البعض مع ان هذه القدرة قديمة فاذا عقل ذلك في القدرة فلم لا يعقل مثله في الكلام فهذا جملة الكلام في هذه المسئلة -

المسئلة الثامنة عشر

في بقاء الله تعالى والكلام فيه مرتب على فصلين

الفصل الاول

في حقيقة البقاء

اعلم ان الشئ اذا كان معدوما ثم صار موجودا فوجوده في الزمان الاول هو الحدوث ثم وجوده في الذي بعد ذلك هو البقاء واكثر المحققين اتفقوا على ان الحدوث لا يمكن ان يكون صفة زائدة على ذات الحادث واما البقاء فقد اختلفوا في انه هل هو زائد على ذات الباقي ام لا فذهب القاخي ابوبكر وامام الحرمين من اصحابنا وجمهور معتزلة البصرة الى ان كون الباقي باقيا ليس صفة زائدة على الذات وذهب الشيخ ابوالحسن الاشعري واكثر اتباعه وجمهور معتزلة من بغداد الى انه صفة زائدة على الذات واعلم ان في هذه المسئلة ابحاثا ثلاثة -

البحث الاول - ان استمرار الذات هل هو مفهوم زائد على الذات ام لا فقال قوم انه مفهوم زائد على الذات وذلك لان الذات كانت حاصلة في الزمان الاول ولم يكن استمرار الذات حاصلا في الزمان الاول فلما حصل في الزمان الثاني حصل الذات وحصل استمرار الذات وهذا يقتضي ان يكون استمرار الذات مغايرا لنفس الذات وعلى هذا الكلام اشكال وهو انه كلما صدق على الذات انها صارت مستمرة بعد ان لم تكن كذلك صدق عليها انها كانت متجددة في الزمان الاول ثم في الزمان الثاني صارت غير متجددة فقد صارت غير (١) متجددة بعد ان كانت موصوفة بانها متجددة فيلزم ان يكون حدوثها وتجددها صفة زائدة على ذاتها وهذا محال لانه لو كان الحدوث صفة زائدة لكانت تلك الصفة حادثة ويلزم التسلسل - وقال آخرون استمرار الذات ليس صفة زائدة على الذات وذلك لان عدم يوصف بالاستمرار فلو كان الاستمرار وصفا ثابتا لزم اتصاف النفي بالصفة الثابتة وذلك محال -

البحث الثاني - هو ان الجوهر في الزمان الثاني هل يحتاج الى معنى يقتضي وجوده

(١) - فقد زال عنها كونها

في الزمان الثاني ام لا ؟ فمن الناس من ائتمته وسماه بالبقاء والحق انه محال ويدل عليه وجوه -

الحجة الاولى - ان وجود الجوهر في الزمان الثاني غير وجوده في الزمان الاول لكن وجوده في الزمان الاول كان غنيا عن هذا العرض فوجوده في الزمان الثاني يجب ان يكون غنيا عنه لان حكم الشيء الواحد يمتنع ان يتبدل بالحاجة والاستغناء -
الحجة الثانية - وجود الجوهر في الزمان الثاني لو كان معللا بهذا العرض لكان هذا العرض مؤثرا في إيجاد الموجود وهو محال -

الحجة الثالثة - لما كان العرض محتاجا في تحققه وثبوته (١) الى الجوهر امتنع كون الجوهر محتاجا في وجوده الى شيء من الاعراض والاوقع الدور -

الحجة الرابعة - شرط قيام البقاء بالجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو كان حصول الجوهر في الزمان الثاني معللا بالبقاء لزم الدور وهو محال واحتج مثبتوا البقاء بهذا التفسير فقالوا الجوهر حصل في الزمان الثاني مع جواز ان يصير معدوما وبالحائز مفتقر الى المخصص ويستحيل ان يكون ذلك المخصص الا البقاء فكان القول بوجود البقاء حقا وهذا الكلام مبني على مقدمات -

المقدمة الاولى - ان الجوهر حصل في الزمان الثاني والخلاف فيه مع النظام كما يقال فانه زعم ان الجسم متجدد حالا بعد حال والدليل على كون الجوهر جائز البقاء لذاته ان كون ماهيته قابلة للوجود امر من لوازم الذات فتكون هذه القابلية حاصلة ابدا واذا كان كذلك كان جائز الوجود في الزمان الثاني والثالث وذلك يقتضي كون الجسم جائز البقاء -

واعلم - ان هذا الكلام متين الا انه يلزم عليه صحة بقاء الاعراض -

المقدمة الثانية - ان الجوهر في الزمان الثاني جائز العدم وزعم قوم انه بعد حدوثه يمتنع عليه العدم والدليل على كونه جائز العدم ان ماهيته قبل وجوده كانت موصوفة بالعدم فثبت ان هذه الماهية قابلة للعدم وهذه القابلية من لوازم

هذه الماهية فهذه الماهية تكون قابلة للعدم ابدا فهذا يقتضى كون الجسم جائزا لعدم في الزمان الثاني -

المقدمة الثالثة - لما ثبت ان الجسم حصل في الزمان الثاني مع جواز ان يصير معدوما فالجائز لا بد له من المقتضى وذلك المقتضى اما ان يكون امرا عدميا او وجوديا وعلى التقديرين فاما ان يكون مختارا او وجبا فهذه اقسام اربعة -
القسم الاول - ان يقال انه انما بقي لان الفاعل المختار ما اعدمه وهذا قول من قال الاعدام بالقدرة جائز وهو احد قولى القاضي ابى بكر من اصحابنا وقول ابى الحسن الخياط من قدماء المعتزلة وهو قول محمود الخوارزمي من متأخري المعتزلة ومن الناس من انكر ذلك وقال القدرة صفة مؤثرة والعدم نفى محض فاسناد العدم الى القدرة محال -

والقسم الثاني - ان يقال انه انما بقي لان له ضدًا متى وجد لزم من وجوده عدمه فاذا لم يوجد ذلك الضد لزم بقاءه وهذا مذهب ابى علي وابى هاشم والقاضي عبد الجبار بن احمد من المعتزلة وزعموا ان ذلك الضد هو عرض يخلفه الله تعالى لا في محل ويسمونه بالبقاء -

وجمهور اصحابنا يبطلون هذا القول من وجهين -

الحجة الاولى - ان المضادة حاصلة من الجانبين فليس انقطاع الباقي لطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي وقالوا بل اندفاع الحادث لوجود الباقي اولى وذلك لان الحادث اضعف من الباقي بدليل ان الحادث لا يوجد الا عند المقتضى والباقي يبقى بدون المقتضى فذلك يدل على ان الباقي اقوى -

الحجة الثانية - ان طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقي فلو كان زوال الضد الباقي معللا بطريان الضد الحادث لزم الدور وهو محال -
والقسم الثالث - ان يقال الجوهر انما بقي لان الفاعل المختار يبقيه قالوا وهذا ايضا محال وذلك لان إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال -

والقسم الرابع - وهو انه انما بقى لانه قام بالجواهر في الزمان الثاني اعراض مقتضية لبقاء ذلك الجوهر ثم نقول ذلك العرض اما ان يكون هو من الاعراض المشهورة وهي الالوان والطعوم والروائح والارادات والقدر وامثالها واما ان يكون عرضا زائدا عليها مغايرا لها - والاول باطل لوجهين احدهما ان لكل واحد من هذه الاعراض حكما خاصا بالحركة توجب المتحركة والعلم يوجب العالمية فلو اقتضت ايضا كون الجوهر باقيا لزم ان يصدر عن العلة الواحدة حكمان مختلفان وذلك محال -

الثاني - هو انه ليس تعليل بقاء الجوهر ببعض هذه الاعراض اولى من تعليل بقاءه بالباقي فيلزم ان يكون بقاءه معلا بكل هذه الاعراض فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل الكثيرة وهو محال ولما بطلت كل هذه الاقسام ولم يبق الا ان يعلل استمرار الجوهر بعرض زائد على هذه الاعراض وجب الاعتراف به وذلك هو البقاء -

والجواب - انتم لما اثبتتم البقاء لا يمكنكم ان تقولوا ان البقاء علة لذات الجوهر ويدل عليه وجوه -

الاول - ان ذات الجوهر كان موجودا قبل ذلك فلو كان البقاء علة له لكان هذا تحصيل لا محال -

والثاني - ان البقاء لا يبقى فلو كان البقاء علة لذات الجوهر لزم من تجدد العلة تجدد المعلول فيلزم ان لا يبقى الجوهر في الزمان الثاني -

والثالث - هو ان البقاء عرض مفتقر الى الجوهر فلو كان الجوهر معلا به لزم الدور وهو محال وانتم اذا اثبتتم البقاء لا بد وان تقولوا انه علة للذات الجوهر بل لكونه باقيا وهو حكم متجدد زائد على الذات واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز اسناد هذا الحكم للتجدد الى التفاعل المختار وعلى هذا التقدير لا يلزم اتحاد الموجود لان الواقع بالتفاعل المختار هو هذا الحكم المتجدد لا اصل الذات وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكرتموه من الاستدلال -

الفصل الثاني

في بقاء الباري سبحانه وتعالى

أكثر اصحابنا قالوا البقاء صفة قائمة بذات الله تعالى تقتضي كونه باقيا وهذا عندنا باطل ويدل عليه وجهان -

الحجة الاولى - انا قدينا ان ذاته تعالى، والجببة الوجود لذاته من حيث هي هي و واجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغيره فاستحال ان يقال انه تعالى انما بقي لبقاء قائم به -

الحجة الثانية - انه تعالى لو كان باقيا بقاء لكان ذلك البقاء باقيا بقاء فاما ان يكون ذلك البقاء باقيا لذاته او لغيره فان كان باقيا لذاته والذات باقية لاجله فحينئذ يكون البقاء موجودا باقيا لذاته وتكون الذات باقية تبعا لذلك البقاء والمستقل اولى بان يكون ذاتا والتابع اولى بان يكون صفة فحينئذ تصير الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال واما ان قلنا البقاء باق لاجل شيء غيره فذلك الغير ان كان هو الذات لزم الدور لان بقاء البقاء تبع لبقاء الذات والذات تبع لبقاء البقاء وان كان متانرا (١) كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة - ولثبتى البقاء اختلافات في كيفية بقاء صفات الله تعالى وشئ من تلك الاقاويل لا يتوجه على هذه النكتة التي لخصناها وبالله التوفيق -

المسئلة التاسعة عشر

في ان الله تعالى مرئي

والكلام فيه مرتب على فصول -

الفصل الاول

في المقدمتين اللتين يجب تقديمهما وهما اثنتان - الاولى في تفسير قولنا الله

تعالى مرئى ام لا - اعلم انا بينا فى مسئلة السمع والبصر ان الابصار حالة زائدة على العلم وعلى تأثر الحاسة وبيننا ايضا ان ذاته تعالى ذات مخالفة لساثر الذوات فالمراد من قولنا ان الله تعالى هل يصح ان يرى هو انه هل تمكن حالة فى الاكتشاف والظهور نسبتها الى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية الى هذه المراتبات ام لا -

المقدمة الثانية - اعلم انا بينا انه سبحانه وتعالى منزّه عن ان يكون جسما وجوهرا ومختصا بمكان وحيز ثم انا ندعى ان هذا الشئ الموصوف بهذه الصفات يمكن رؤيته وهذا القول يخالفنا فيه كل من ليس على مذهبنا اما الفلاسفة والمعتزلة فذلك ظاهر واما الكرامية والمجسمة فهم انما يسلّمون جواز رؤية الله تعالى لاعتقادهم انه جسم وفى مكان وهم متفقون على انه تعالى لو لم يكن جسما ولم يكن فى مكان فانه يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته -

اذا عرفت هذا فنقول القول بامتناع رؤية هذا الموجود اما ان ندعى فيه انه معلوم بالبداهة او ندعى فيه انه معلوم بالاستدلال اما دعوى البداهة فباطلة ويدل عليه وجوه -

الحجة الاولى - ان البدعى متفق عليه بين العقلاء وهذا غير متفق عليه فلا يكون بدعىها -

الحجة الثانية - انا اذا عرضنا على عقولنا رؤية هذا الموجود بالتفسير الذى لخصناه وعرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الاولى فى قوة هذه الثانية -

الحجة الثالثة - ان حكم الوهم والخيال فى معرفة الله تعالى اما ان يكون مقبولا او لا يكون مقبولا فان كان مقبولا لا يمتنع اثبات ذات منزّهة عن الكمية والكيفية والجهة والمعنزلى يسلم ان ذلك باطل وان لم يكن مقبولا لم يكن حكم الوهم بان ما كان منزها عن الجهة كان غير مرئى واجب القبول لان الوهم والخيال لما صار كل واحد منهما مردود الحكم فى بعض الاحكام لم يبق الا اعتماد عليهما فى شئ من المواضع

المواضع -

وبالجملة فان كان حكم الوهم حقا كان الحق مع المجسم وان كان مردودا كان الحق معنا اما المعتزلى فانه يرد حكمه في اثبات التجسم والجهة ويقبل حكمه في مسألة الرؤية وكان كلامه متناقضا ثبت بما ذكرنا ان من نفى الرؤية بالوجه الذي ذكرناه لابد وان يعول في نفيها على الدليل لا على ادعاء الضرورة وانما قدمنا هذه المقدمة لان هؤلاء المعتزلة في اول الامر يلتزمون الاستدلال وفي آخر الامر عند العجز عن تمشية الدليل كأنهم يسرعون في ادعاء الضرورة فقد قدمنا هذه المقدمة صونا للكلام عن هذا الخط -

الفصل الثاني

في حكاية ما قيل في هذه المسئلة من الدلائل العقلية وذكر المباحث فيها اعلم ان جمهور الاصحاب عولوا في اثبات انه تعالى يصح ان يرى على دليل الوجود واما نحن فعاجزون عن تمشيه ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات -

قالوا ثبت ان الجوهر يصح ان يرى واللون يصح ان يرى والجواهر والالوان تشتركان في صحة الرؤية وهذه الصحة حكم حادث فلا بد لها من علة والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة لا متنازع تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة والمشارك بين الجواهر والاعراض اما الحدوث واما الوجود لا جائز ان تكون علة هذه الصحة هو الحدوث لان الحدوث عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق والعدم لا يجوز ان يكون جزءا من المقتضى واذا سقط عدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب فاذا وجود الله تعالى علة صالحة لصحة رؤيته واذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رؤيته - هذا حاصل الكلام في هذا الباب ولقائل ان يقول صحة الرؤية حكم عديم والحكم العديم لا يجوز تعليله -

انما قلنا ان صحة الرؤية حكم عدى لان الصحة حكم عدى واذا كانت الصحة امراً
عدمياً كانت صحة الرؤية امراً عدمياً (١) وانما قلنا الصحة امر عدى لوجهين -
الاول - الدلائل الكثيرة المذكورة في مسئلة حدوث الاجسام على ان الصحة
والامكان يمتنع ان يكون صفة موجودة -

والثاني - ان الصحة لو كانت صفة موجودة فلا شك ان العالم قبل وجوده صحيح
الوجود وكانت تلك الصحة صفة موجودة ايضاً فيستدعي موصوفاً موجوداً
وذلك يوجب القول بقدوم العالم وهو محال فثبت ان الصحة ليست صفة ثابتة
ولا حالة ثبوتية البتة -

انما قلنا ان الصحة لما لم تكن حكماً ثابتاً امتنع كون صحة الرؤية حالة ثابتة وذلك لان
صحة الرؤية صفة مخصوصة وبكيفية مخصوصية ولما كان اصل الصحة غير ثابت
امتنع ان تكون كيفيتها وصفيتها ثابتة لا ممتنع قيام الثابت بالنفي المحض فثبت
ان صحة الرؤية ليست صفة ثابتة ولا حكماً ثابتاً واذا ثبت هذا امتنع تعليل هذه
الصحة لان التعليل عبارة عن تأثير امر في امر والعدم نفي محض وسلب صرف
فيمتنع ان تكون علة ومعلولاً -

السؤال الثاني - هب ان صحة الرؤية حكم ثابت فلم قلتم ان كل حكم فانه يجب تعليله
والدليل عليه اتفاق المتكلمين على ان من الاحكام ما يعلى ومنها ما لا يعلى ولذلك
فان صحة المعلوماتية (٢) والمذكورية والمخبرية لا تعلى لان هذه الاحكام ثابتة في
المعدومات والعدم لا يصلح للعلية على ما قررتموه في دليلكم وايضاً القدر في الشاهد
لا تصلح لخلق الجسم فهي مشتركة في هذا الحكم ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها
قدراً والالزم ان لا تصلح القدرة القديمة لخلق الجسم ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها
قدراً حادثاً لانكم بينتم في دليلكم ان الحدوث لا يصلح ان يكون علة ولا ان يكون
جزء علة فثبت ان هذا الحكم المشترك فيه بين هذه القدوة غير محلل بشئ اصلاً -
السؤال الثالث - سلمنا ان صحة الرؤية حكم ثابت وان كان حكماً عدمياً لكن الحكم

(١) د - وجب القول بكون صحة الرؤية حكماً عدمياً (٢) د - صحة المراتبة والمعلوماتية -

العدمى يجب تعليله لكن لانسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر واعرض
وذلك لان صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة كون البياض مرئيا والدليل عليه
انه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الاخرى بدليل ان الجوهر
يتمتع ان يرى سواد او السواد يمتنع ان يرى جوهر او لو تساوت الصحتان لقامت
كل واحدة منهما مقام الاخرى -

لا يقال - هب ان هاتين الصحتين نوعان مختلفان في النوعية لكنهما مشتركان في
جنس واحد وهو كونه صحة الرؤية فهذا الحكم واحد بحسب الوحدة الجنسية
وحينئذ يعود التقريب -

لانا نقول - انه لا نزاع في ان الاحكام المختلفة بحسب النوعية وان كانت متحدة
في الجنس فانه يجوز تعليلها بعلة مختلفة في الماهية - الدليل عليه ان المتحركية
والساكنية والعالمية والقادرية وان كانت مختلفة بحسب الوحدة النوعية لكنها
متحدة بحسب الوحدة الجنسية فانها باسرها صفات واحوال ثم انها مع ذلك تعلق
بعلة مختلفة في الماهية والحقيقة ثبت ان هذا غير ممتنع -

السؤال الرابع - هب ان صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض حكان
متماثلان لكن لم لايجوز تعليل الحكيم المتماثلين بعلتين مختلفتين والذي يدل عليه
وجوه -

الاول - ان الاشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لوازم متساوية والدليل عليه
ان المختلفين يشتركان في صحة الاختلاف فانه كما ان هذا مخالف لذلك فذلك مخالف
لهذا فسمى الاختلاف مشترك فيه وكذا القول في الضدين -

والثاني - وهو ان السواد بخصوص كونه سواد ايصح ان يكون معلوما وكذا
البياض بخصوص كونه بياضا ايصح ان يكون معلوما فهذه احكام متساوية معللة
بخصوصيات هذه الماهيات وهي مختلفة -

الثالث - وهو ان الماهيتين اذا اشتركتا من وجه اختلفتا من وجه آخر فلا شك
ان ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز -

إذا ثبت هذا فنقول - أما أن لا تكون بين الاعتبارين ملازمة أصلاً وأما أن يكون كل واحد منها مستلزماً للآخر وأما أن يكون مابه المشاركة مستلزماً لمابه الممايزة وأما أن يكون بالعكس -

والقسم الأول باطل والألا نفك كل واحد من هذين الاعتبارين عن الآخر فينتد لا يحصل من مجموعهما حقيقة واحدة هذا خلف والثاني والثالث أيضاً باطل اذ لو كان مابه الاشتراك مستلزماً لمابه الامتياز لما كان مابه الامتياز موجباً للممايزة وذلك محال فلم يبق الا القسم الرابع وهو أن يكون مابه الممايزة مستلزماً لمابه المشاركة فهذا يقتضى إلزام بتعليل الاشياء المتساوية بالعلل المختلفة -

الرابع - او وجب تعليل الحكم المشترك بوصف مشترك لكن صحة كونه موصوفاً بذلك الوصف المشترك معللة بوصف آخر مشترك فيه والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فعلمنا انه لا بد من انتهاء تعليل الاحكام المشتركة الى خصوصيات الماهيات وحينئذ يلزم تعليل الاحكام المتساوية بالماهيات المختلفة -

لا يقال - الدليل على أن تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة لا يجوز وذلك لأن هذا الحكم لما كان معللاً بهذه العلة لذاته والحكم الثاني مساوياً للحكم الاول في الماهية والمتساويان في الماهية يجب استوائهما في اللوازم فيلزم أن يكون الحكم الثاني مستنداً الى ما يماثل تلك العلة فثبت أن الحكمين المتساويين يجب تعليلهما بعلمتين متماثلتين - لا نقول - أن صبح هذا الكلام لزم تعليل جميع الاحكام المتماثلة بعلة واحدة بالشخص لأن كرن هذا الحكم معللاً بهذه العلة المعينة امر ثبت له لذاته والحكم المماثل له مساو له في تمام الماهية فيلزم في مثل ذلك الحكم أن يكون معللاً بعين تلك العلة وبالاتفاق هذا باطل وكذا ما ذكرتموه ثم نقول لم لا يجوز أن يقال اسناد هذا الحكم الى هذه العلة ليس متوالياً من ذات الحكم بل العلة المخصوصة لذاتها توجب ذلك الحكم فلما حصل ذلك الحكم بتلك العلة وجب اسناده الى تلك العلة لا لان ذاته يوجب الاسناد اليها بل لاجل أن تكون تلك العلة مستلزماً له فوجب اسناده اليها وهذا كلام دقيق لا بد من التأمل فيه -

والسؤال

والسؤال الخامس - هب انه لا بد لهذا الحكم المشترك من علة مشتركة فيها فلم قلتم انه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود فما الدليل على هذا الحصر وعدم العلم بالشئ لا يدل على عدم الشئ والسبر والبحث لا يفيد الا الظن الضعيف ثم نقول ههنا مشترك آخر وهو كون الشئ ممكن الوجود لذاته - لا يقال - الا مكان لا يصلح علة للرؤية ويدل عليه وجوه -

الاول - ان الامكان عديم فلا يصلح للعلية -

الثاني - ان الامكان قائم في المعدومات ولا يصح رؤيتها -

والثالث - لو كان الامكان علة للرؤية لزم صحة رؤية جميع الممكنات والخصم لا يقول به -

لانا نقول - نحن انما ذكرنا الامكان للقدح في قولكم انه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود لا لبيان ان نجعله علة لصحة الرؤية وايضا فنحن نبحث عن الوجوه الذي ذكرتم -

لما الاول - فنقول صحة الرؤية عبارة عن علة امكن الرؤية فان كان الامكان عديمًا كانت صحة الرؤية ايضا عديمة ولا يبعد تعليل حكم عديم بعلة عديمة - واما الثاني - فلم لا يجوز ان تكون صحة (١) علة للرؤية للجموع الحاصل من الامكان والوجود -

واما الثالث - فهو ان الخصم اخطأ في قوله لا يمكن رؤية بعض الممكنات ولكن لم يحصل لكم من هذا البرهان صحة رؤية الله تعالى -

السؤال السادس - هب انه لا مشترك الا الحدوث والوجود فلم لا يجوز ان تكون العلة هي الحدوث - قوله الحدوث ماهية مركبة من العدم السابق والوجود الحاضر فاذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود الحاضر -

قلنا لا نسلم ان الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر والعدم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق فلم قلتم بان كونه مسبوقا بالعدم نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث صفة للوجود وكيفية له والعدم

تقيض الوجود ومناف له وتقيض الشيء لا يكون صفة له ولا كيفية له -
السؤال السابع - هب ان العلة لهذه الصحة هي الوجود ولكن لم قلت ان الوجود
امر مشترك فيه بين الواجب والممكن والعجب ان عبد ابي الحسن الاشعري وجود
الشيء ذاته وحقيقته فعلى هذا لما كانت الحقائق مختلفة في حقائقها وجب ان تكون
مختلفة في وجوداتها ومع هذا القول كيف يمكنه ان يقول الوجود وصف
مشترك فيه -

السؤال الثامن - هب ان الوجود علة لصحة الرؤية ولكن كما يعتبر في حصول
الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر ايضا حصول المحل القابل ويعتبر فيه عدم المانع
الآتري ان الحياة علة الجهل والشهوة والفرة والالم واللذة ثم الحياة حاصلة في
ذات الله وصحة هذه الاشياء غير حاصلة اما ان تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه
الاحكام اولانه قامت بتلك الذات صفات مانعة من تحقق هذه الاشياء فثبت بهذا
ان مع حصول العلة لا يتحقق الحكم الا اذا ثبت ان المحل قابل والمانع زائل فلم قلت
ان خصوصية ذات الله تعالى قابلة لهذه الصحة ولم قلت انه لا يوجد هناك ما يكون
مانعا من هذه الصحة -

السؤال التاسع - ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والاعراض اما انها مدركة
للجواهر فلانا باللس نميز بين الطويل والعريض والعميق كما انا ببصرنا ندرك
التفرقة بين هذه الاحوال فلما دل ذلك على كون البصر مدركا للجسم وجب
ان يدل ذلك على كون اللس مدركا للجسم واما ان القوة اللامسة مدركة
للاعراض فلانا ندرك التفرقة بين الحار والبارد واذا ثبت ان القوة اللامسة
مدركة للجواهر والاعراض اطرد الدليل الذي ذكرتم بتمامه فيلزم ان تكون
علة صحة اللس هي الوجود والله تعالى موجود فوجب ان يصح ان يكون ملموسا
مذوقا والتزامه في غاية البعد -

السؤال العاشر - قولكم الوجود علة لصحة الرؤية يحتمل وجهين -
احدهما - ان يكون المراد منه ان يكون الوجود علة لصحة ان يرى الموجود فقط -
والثاني

والثاني - ان يكون المراد منه ان الوجود علة لصحة ان ترى الماهية -

اما الاول - فباطل قطعاً وذلك لان المرئى اذا كان هو الوجود فقط والوجود امر مشترك فيه بين كل الموجودات كان المرئى لحس البصر امراً مشتركاً فيه بين كل الموجودات فوجب ان لا يكون اختلاف المختلعات مدركاً بالبصر وهذا دخول في السفسطة -

واما الثاني - فانه يقتضى ان لا تكون علة صحة رؤية السواد هي الوجود فقط بل ان تكون علة تلك الصحة هي مجموع كونه سواداً وكونه موجوداً وعلة رؤية البياض هي مجموع كونه بياضاً وكونه موجوداً وعلى هذا التقدير يبطل القول بان علة صحة الرؤية امر مشترك فيه فالخاصل انا ان حملنا الكلام على الوجه الاول كانت السفسطة لازمة وان حملناه على الوجه الثانى يسقط الدليل بالكلية -

السؤال الحادى عشر - هو انه تعالى يصح ان يكون مرئياً في ذاته لكن لم لا يجوز ان يكون رؤيته وقوفه على شرط يتمتع ثبوته في حقه فلا جرم يتمتع المشروط لامتناع ذلك الشرط وهذا كما ان الجسم في نفسه يصح ان يكون مخلوقاً لكنه يتمتع ان يكون مخلوقاً لنا لان صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يتمتع ثبوته في حقها ففادت هذه الصحة في حقنا لان تلك الصحة في نفسها فائتة بل لان شرط تلك الصحة فائت في حقها فكذا القول في مسئلتنا -

السؤال الثانى عشر - ما ذكرتم من الدلائل معارض بما ان الله تعالى قادر على خلق الجواهر وعلى خلق الاعراض بصحة المخلوقية حكم مشترك فيه بين الجواهر والاعراض فلا بد من تعليل هذه الصحة بما امر مشترك بين القسمين ولا مشترك الا الحدوث او الوجود والحدوث باطل لما ذكرتم ثبت ان علة صحة المخلوقية هي الوجود والله تعالى موجود فوجب صحة كونه تعالى مخلوقاً ولما بطل هذا الكلام فكذا ما ذكرتم - فهذا ما عندى من الاسئلة على هذا الدليل وانا غير قادر على الاجوبة عنها فمن اجاب عنها امكه ان يتمسك بهذا الدليل -

ولسختم هذا الفصل بخاتمة وهي انا نقول - اعلم ان الدليل العقلى المعول عليه في هذه

المسئلة هذا الذى اوردناه واوردنا عليه هذه الاسئلة واعترفنا بالعجز عن
الجواب عنها -

اذا عرفت هذا فنقول - مذهبنا فى هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور (١)
الما ترىدى السمرقندى وهو انا لا تثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلى بل
نتمسك فى هذه المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم تعليل هذه
الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها فى نفى الرؤية اعترضنا
على دلائلهم وبيننا ضعفها ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر فهذا مجموع المقدمات
التي يجب تقديمها قبل الخوض فى الدلائل -

الفصل الثالث

فى ذكر الدلائل الدالة على جواز رؤية الله تعالى

الحجة الاولى - ان موسى عليه السلام سأل الرؤية فى قوله (ارنى انظر اليك)
واو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سأها ولهم عليه اعتراضات -
السؤال الاول - قال الكعنى لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله ارنى ان يظهر الله
احوالا تفيد العلم الضرورى بوجود الصانع واطلاق لفظ الرؤية على العلم لضرورى
الجلى مجاز مشهور -

السؤال الثانى - قال ابو على وابوهاشم ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية
لانه نفسه بل لقومه والدليل عليه قوله تعالى (قالوا لن تؤمن لك حتى ترى الله جهرة)
ثم ان موسى عليه السلام اضاف ذلك السؤال الى نفسه حتى يكون ذلك السؤال
اولى بالاجابة قلما منعه الله تعالى كان ذلك اقوى فى الدلالة على منع الغير -

السؤال الثالث - قال ابوالهذيل يحتمل ان يقال ان موسى عليه السلام كان عالما
بالدلائل العقلية انه تتمتع رؤية الله تعالى فسأل الله الرؤية حتى يرى (٢) الدلائل
السمعية المانعة من الرؤية فتصير الدلائل السمعية والعقلية متعاضة متوافقة
وكثرة الدلائل توجب زيادة الطمانينة وقوة اليقين وزوال الشك ولهذا السبب

اكثر الله تعالى في القرآن من ذكر الدلائل الدالة على التوحيد والصفات -
السؤال الرابع - قال بعضهم لم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام ما كان في
ذلك الوقت عالما بامتناع الرؤية على الله تعالى وهذا وان كان مستبعدا الا انه غير
مستحيل (١) ويدل عليه وجوه -

احدها - ان كل صفة من صفات الله تعالى لا يتوقف على معرفتها العلم بصحة النبوة
ثم لم يبعد ان لا تكون تلك الصفة معلومة للانبياء عليهم السلام وكونه تعالى بحيث
يتمتع رؤيته لا يتوقف على العلم به العلم بصحة النبوة فعلى هذا لا يمتنع ان تكون هذه
الصفة غير معلومة لموسى عليه السلام -

الثاني - ان المشهور من اهل السنة انهم يجوزون المعاصي على الانبياء عليهم السلام
حال نبوتهم فاذا جوزوا ذلك فلم لا يجوز هذا الجمل -

الثالث - مذهب اهل السنة انه يحسن من الله تعالى جميع الاشياء واذا كان كذلك
لم يبعد ان يقال ان الله تعالى ما امره بمعرفة هذه الصفة وعلى هذا التقدير لم يكن
ذلك عيبا في حق موسى عليه السلام -

والجواب - اما السؤال الاول فخواه من وجهين -

الاول - ن موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى في هذا الوقت بلا واسطة
وفي مثل هذا الوقت يبعد ان يقول يا الهى اطهر لى دايلا اعرف به وحوذك
الثاني - انه قال انظر اليك واو كان المراد ما ذكره الكعبى لكان يقول انظر الى
دليلك -

اما السؤال الثاني فخواه من وجهين -

الاول - ان اولئك الذين كانوا يطلسون الرؤية اما ان يقال انهم كانوا من المؤمنين
او من الكفار فان كانوا من المؤمنين فكانوا لا محالة يقبلون قول موسى عليه السلام
في ان هذا السؤال غير جائز وما كان موسى محتاجا الى اضافة هذا السؤال الى
نفسه وان كانوا من الكفار فهم لا يصدقونه في (٢) ان الله تعالى منع العباد من
سؤال الرؤية وعلى التقديرين فاضافة هذا السؤال الى نفسه عيب -

(١) ر - الا انه محتمل - (٢) ر - فهم لا يقولون بان الله -

الثاني - ان هذا السؤال او كان محالا لمنعهم عنه الا ترى ان القوم لما قالوا له (اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة) منعهم عن هذا الكلام وقال (انكم قوم تجهلون) -
 اما السؤال الثالث - بجوابه انه عليه السلام اما ان يقال انه كان شاكفي الامتناع والجواز او يقال انه كان قاطعًا بالامتناع فان قطعنا (١) انه كان شاكفي الجواز لزم كونه جاهلًا بالله تعالى وهذا لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان قلنا انه كان قاطعًا بامتناع الرؤية على الله تعالى كان الادب ان يقول رب زدني دليلًا على امتناع الرؤية واما ان يسأل الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالعقلاء -
 اما السؤال الرابع - بجوابه ان الامة مجمعة على ان علم الانبياء والرسل عليهم السلام بذات الله تعالى وصفاته اتم واكمل من علم كل واحد من آحاد الامة - اذا ثبت هذا فنقول لما كان العلم بامتناع الرؤية حاصلًا لكل واحد من آحاد المعتزلة فلو لم يكن حاصلًا لموسى عليه السلام لكان كل واحد من المعتزلة اعرف بذات الله تعالى وبصفاته من موسى عليه السلام ولما كان هذا باطلاً بالاجماع سقط هذا السؤال -

الحجة الثانية - رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز والمعلق على الشرط الجائز جائز فرؤية الله تعالى جائزة -

انما قلنا ان رؤية الله معلقة على شرط جائز لان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل واستقرار الجبل جائز فيلزم ان تكون رؤية الله تعالى جائزة وانما قلنا ان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل لقوله تعالى (فان استقر مكانه فسوف تراني) وانما قلنا ان استقرار الجبل جائز لان الجبل جسم وكل جسم فانه يمكن ان يكون ساكنًا وانما قلنا ان المعلق على الجائز جائز لان بتقدير وقوع ذلك الشرط الجائز ان لم يحصل المشروط لزم الكذب في كلام الله تعالى وان حصل كان الجواز قبله حاصلًا وهذه نكتة حسنة -

فان قيل - لا سلم ان رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز قوله لا بها معلقة على استقرار الجبل وانه جائز قلنا بل هي معلقة على استقرار الجبل حال كون الجبل متحركًا

واستقرار الجبل حال كون الجبل متحركاً محال - وإنما قلنا ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال كونه متحركاً لانه لو كان معلقاً على استقراره لاحال كونه متحركاً فاستقراره في غير حال حركته يكون واقعا حاصلًا لاحالة لان الجسم كلما لم يكن متحركاً كان ساكناً لاحالة وعلى هذا التقدير يكون شرط وقوع الرؤية حاصلًا فكان يجب ان تحصل الرؤية وحيث لم تحصل الرؤية علمنا ان الشرط لم يحصل وإنما يصح ان يقال لم يحصل الشرط اذا قلنا ان الشرط هو استقراره حال حركته واذا كان كذلك كان هذا الشرط محالاً فثبت ان رؤية الله معلقة على شرط محال فلم يلزم القول بجواز رؤية الله تعالى -

والجواب - ان الشرط هو استقرار الجبل واستقرار الجبل هذا من حيث هذا المفهوم امر جائز الوجود فثبت ان الرؤية معلقة على شرط جائز الوجود - اقصى ما في باب ان يقال - دل دليل متفصل على انه وجد في ذلك الوقت مانع الا ان الذي دل اللفظ على كونه شرطاً للرؤية امر جائز فكان المقصود حاصلًا -

الفصل الرابع

في بيان ان النظر المقرون بحرف الى هل هو موضوع للرؤية ام لا وقد اختلف الناس فيه فزعم بعض اصحابنا انه للرؤية وانكر ذلك بعض المحققين منا وجهود المعتزلة وقالوا لفظ النظر موضوع اما لكون الحدقة مقابلة للرئي كما يقال جبالان متناظران اي متقابلان واما لتقاييب الحدقة السليمة نحو المرئي طلباً للرؤية -

واحتج من قال بان لفظ النظر المقرون بالي للرؤية بالقرآن والشعراء القرآن قاتبان -

الاولى قوله تعالى (رب ارنى انظر اليك) والاستدلال به من وجهين - الاول انه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئي لكان معنى الآية

كتاب الأربعين ٢٠٢

أدنى حتى ألقب حدثني إلى جهتك وهذا يقتضي أن يكون موسى عليه السلام قد ثبت إلهية الله تعالى وذلك باطل -

والثاني - أنه رتب النظر على الأراءة والرتب على الأراءة هو الرؤية لا تقلب الحدقة فيدل هذا على أن النظر هو الرؤية -

الآية الثانية قوله تعالى (أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت) والذي يفيد معرفة كيفية الخلقة هو الرؤية لا تقلب الحدقة -
وأما الشعر فقول النابغة -

وما رأيته إلا نظرة عرضت يوم الأمانة والمأور معذور
استثنى النظر عن الرؤية فوجب أن يكون النظر من جنس الرؤية وقال آخر -
نظرت إلى من حسن الله وجهه فإظرة كادت على وادق تقضى
والمعروف أن الذي يقضى على الواقع هو رؤية المعشوق لا تقلب الحدقة نحوه -
وأما الذين أنكروا كون النظر المقرون بالرؤية فقد احتجوا بخمسة وعشرين وجها -

الحجة الأولى - قوله تعالى (وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون) وجه الاستدلال من وجهين - الأول أنه أثبت النظر ونفى الإبصار وهذا يدل على أن النظر غير الإبصار - الثاني أنه تعالى حكم بأنه يرى نظرهم إليه ولا شك أن الرؤية لا يرى فلما كان النظر مرئيا والرؤية غير مرئية وجب أن لا يكون النظر هو الرؤية -
فإن قيل أنه تعالى أثبت النظر للأصنام بقوله تعالى (وتراهم ينظرون إليك) ولا شك أنه لم يحصل للأصنام تقلب الحدقة إلى جهة المرئي فوجب أن لا يكون النظر عبارة عن تقلب الحدقة -

قلنا - النظر ههنا مفسر بالتقابل يقال جبالان متناظران أي متقابلان وهذا المعنى كان حاصلًا للأصنام -

الحجة الثانية - قوله تعالى في صفة الكفار (ولا ينظر إليهم) نفى كونه تعالى ناظرا إليهم ولا شك أنه كان يراهم فيلزم أن يكون النظر غير الرؤية -

فإن

فان قيل لو كان النظر عبارة عن قلب الحدة لكان معنى الآية انه تعالى لا يقليب حدته اليهم ومعلوم ان ذلك باطل -

قلنا - لو جعلنا النظر حقيقة في قلب الحدة امكن حمل قوله تعالى ولا ينظر اليهم على ترك الرحمة اما لو جعلناه حقيقة في الرؤية لا يمكن حمله على ترك الرحمة فكان الاول اولى والذي يدل على ما قلناه وذلك لان قلب الحدة الى جانب الشيء لا يختاره الانسان الا اذا احبه ومتى احبه فانه يرحمه طاهرا فحصل بين قلب الحدة الى جهة الشيء وبين اتصال الرحمة اليه هذه الملازمة - وايضا قلب الحدة الى جهة الشيء وايصال الرحمة اليه فعلا ان اختياره ان يحصل بينهما هذه المشابهة والملازمة وكل واحد منهما سبب مستقل لحسن المجاز اما لو جعلنا النظر عبارة عن الرؤية لم يحصل بينه وبين الرحمة لا الملازمة ولا المشاكلة اما الملازمة فلانه ليس كل ما يراه الانسان احبه بل الذي يختاره الانسان فانه يحبه لكن اختيار الرؤية ليس الاتقايب الحدة نحوه فثبت ان حمل النظر على قلب الحدة اولى -

الحجة الثالثة - لو كان النظر عبارة عن الرؤية لوجب ان يقال رأيت اليه كما يفل نظرت اليه واجمع المفسرون على ان قوله تعالى (ألم ترالى ربك) مجاز ولما كان يقال نظرت كما يقال رأيت ولما لم يصح ذلك علما ان النظر غير الرؤية -

الحجة الرابعة - يقال نظرت الى الهلال فلم اراه اثبت النظر مع عدم الرؤية -
الحجة الخامسة - يقال اما ترى كيف ينظر فلان الى الهلال وكيف ينظر فلان الى فلان وهذا يدل على ان النظر مرئي ولا شك ان الرؤية غير مرئية فوجب ان يكون النظر غيرا للرؤية -

الحجة السادسة - يقال ما زلت انظر الى الهلال حتى رأيت ولا شك ان عاية الشيء غير ذلك الشيء -

الحجة السابعة - قول الشاعر -

نظرت اليها من وراء خصاص فابصرت وجهها دا عيا لمعاصي

رتب الابصار على النظر بقاء التعقيب وهذا يدل على ان الابصار غير النظر -

الحجة الثامنة - يقال انظر الى زيد حتى ترى وجهه ولو كان النظر عبارة عن الرؤية والابصار لنزل هذا الكلام منزلة قوله ابصر زيدا حتى تبصره -
الحجة التاسعة - ان قوله نظرت الى زيد يفيد ان نظره انتهى اليه لان حرف الى لانتفاء الغاية بحرفى ذلك مجرى قوله اشرت اليه واومات اليه وذلك يفيد الحركة الى الشئ على وجه ينتهى اليه وهذا انما يصح لو كان النظر عبارة عن تحريك الحدقة الى مقابلة المرئى -

الحجة العاشرة - انهم يقسمون النظر الى اقسام كثيرة فيقولون نظر فلان الى نظر راض ونظر غضبان ونظر متحير - قال النابغة -

نظرت اليك حاجة لم تقضيها نظر المريض الى وجوه العود

وقال آخر (نظر التيوس الى شفاير الجازر)

ومعلوم ان رؤية هؤلاء واحدة لانهم يرون الشئ على ما هو عليه ومن الممتنع وقوع التفاوت في نفس الرؤية بل المراد من قوله نظر الى نظر غضبان وصف عينه بما تكون عليه عين الغضبان من الانحراف والازورار ولا يعارض هذا بقولهم فلان يرانى بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الذل لان في هذا الكلام ما ادخلوا التقسيم على الرؤية بل اضافوا الرؤية تارة الى عين الرضا وتارة الى عين الغضب -
الحجة الحادية عشر - انهم يصفون النظر بما لا يمكن ان توصف به الرؤية وذلك يوجب التباين بينهما فانه يوصف النظر بكونه شزدا - قال الشاعر (ولاخير بالبغضاء والنظر الشزرد) ومعلوم ان الشزرد كيفية في موضع العين وتحريكها ومنها انهم يصفون النظر بالشدة والصلابة انشد ابن قتيبة -

يتعارضون اذا التقوا في موطن نظرا يزبل موطن الاقدام (١)

قال ابن قتيبة يكاد يزيلها من شدته وصلابته والمراد من تلك الشدة الاعتماد على الحدقة في تقلبها وتحريكها -

الحجة الثانية عشر - ان الذى يقدر عليه الانسان في باب الرؤية انما هو تقلب

(١) كذا في د - يتعارضون - وفي مص بلا نقط - والصواب - يتقارضون -



كتاب الأربعين

الحدقة الى جهة المرى فاما حصول الرؤية فليس ذلك في قدرة الانسان -
 اذا ثبت هذا فنقول - لو حملنا لفظ النظر على تقليب الحدقة كان قولنا في الامر والنهي
 انظر ولا تنظر محولا على الحقيقة اما لو حملنا النظر على الرؤية لوجب حمل قولنا انظر
 ولا تنظر على مقدمات الرؤية لاعلى نفس الرؤية فيصير هذا اللفظ مجازا ومعلوم
 ان حمل الكلام على معنى يبقى اللفظ معه حقيقة اولى من حمله على معنى يبقى اللفظ
 معه مجازا وهذا يقتضى كون لفظ النظر حقيقة في تقليب الحدقة لافى الرؤية -
 الحجة الثالثة عشر - ان النظر معناه بالفارسية (نكريستن) والرؤية معناه بالفارسية
 (ديدن) والفرق بين قولنا (نكريستن) وبين قولنا (ديدن) معلوم في الفارسية
 بالبساطة فانهم يقولون (بسيار نكريستم والبتة نديدم) وآخرون يقولون (بسيار
 نكريستم وآخرون نديدم) ومعلوم انهم يريدون بقولهم (نكريستم) تحريك الحدقة
 الى تلك الجهة التي يعتقدون حضور المرى فيها وذلك يحقق ما قلناه -

الحجة الرابعة عشر - ما انشد بعضهم -

وقفت كافي من وراء زجاجة الى الدار من فرط الصباية انظر
 فعيناي طورا تغرقان من البكا فاغشى وطورا يحسران قابصر
 جعل نفسه ناظرا حال كونه مبصرا وغير مبصر وهذا يدل على ان النظر
 غير الابصار -

الحجة الخامسة عشر - ما انشده ابو علي الفارسي في كتاب الحجة -

فيامي هل تجزى بكائي بمثله مرارا وانقاسي عليك الزوافر
 واني متى اشرف من الجانب الذي به انت من بين الجوانب ناظر
 قال ابو علي الفارسي يطلب منها الجزاء على كونه ناظرا اليها ولو كان النظر عبارة
 عن الرؤية لها لكان قد طلب الجزاء على مفعته ولذته وحصول غرضه وذلك
 لا يقوله عاقل -

الحجة السادسة عشر - انشد بعضهم -

اذا نظر الواشون صدت واعرضت وان غفلوا قالت الست على العهد

جعل قوله وان غفلوا في مقابلة قوله نظروا وانما يغفل الانسان عن امر يفعله
ويشتغل بتحصيله وما ذاك الا تقليب الحدة -

الحجة السابعة عشر - انشد بعضهم -

ونظرة ذي شجن وامق اذا ما الركائب جاوزن ميلا

اثبت النظر بعد مجاوزة الركائب ميلا ومعلوم ان الرؤية غير حاصلة في هذا
الوقت فلما اثبت النظر حال عدم الرؤية ثبت ان النظر غير الرؤية -

الحجة الثامنة عشر - ومن ههنا نذكر الوجوه الدالة على ان النظر المقرون بحرف
الى قد يحمى بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فنقول قوله تعالى (الى ربها ناظرة)
معناه انها تنظر الى الرب لا الى غيره وذلك لان تقديم المفعول يفيد الحصر كما في
قوله تعالى (الا الى الله تصير الامور) (وعليه توكلت واليه 'نيب) و (ان الى ربك
المنتهى) و (ان الى ربك الرجعى) و (الى ربك يومئذ المساق) اذا ثبت هذا فنقول
مقتضى الآية انهم لا ينظرون الى غير الله تعالى ولا شك انهم يرون غير الله تعالى
وذلك لانهم يرون الجنة والمار ومرافق القيامة وذلك لان المؤمنين نظرة في ذلك
اليوم لانهم هم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فلما دلت الآية على
انهم لا ينظرون الى غير الله تعالى ودل العقل على انهم يرون غير الله علما ان النظر
غير الرؤية اما اذا حملنا هذا اللفظ على الانتظار صح هذا الحصر وذلك لانهم
لا ينتظرون الارحمة الله ولا يتوقعونها الا منه -

الحجة التاسعة عشر - حكى عن الخليل انه قال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته -

وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال تقول العرب انما انظر الى الله تعالى ثم الى فلان
وهذا الاستعمال ايضا حاصل في الفارسية فانهم يقولون فيمن يطمع في امر يتوقعه
(فلان را چشم بر فلان كاراست ونظرا و بر فلان كاراست و فلان كارى
رامى نگرند) فثبت ان هذا الاستعمال متعارف مشهور في العربية وفي الفارسية حتى
ان الاعمى قد يذكر هذا اللفظ فيقول عيني شاخصة اليك ونظري الى الله تعالى
ثم اليك -

كتاب الاربعين ٢٠٧

الحجة العشرون - قول الشاعر -

وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تنتظر الخلاصا

اثبت النظر المقرون بحرف الى لا بمعنى الرؤية بل بمعنى الانتظار -

لا يقال - ان بعض الرواة روى هذا البيت على وجه آخر - وجوه ناظرات يوم بكر - وزعم ان مراد الشاعر يوم اليامة وسمى يوم بكر لان ا قتال وقع بين عسكر ابى بكر رضى الله عنه وبين مسيلمة الكذاب والمراد من الرحمن فى البيت مسيلمة الكذاب فانهم كانوا يسمونه رحمن اليامة وكانوا ينظرون الى وجهه ويظهرون فيه ان يخلصهم عن ذلك البلاء -

لانا نقول لا منافاة بين الروايتين فتقبلهما -

الحجة الحادية والعشرون - قول الكهيت -

وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظاء الى النعام

ومعلوم ان الظاء يتشظرون حيا النعام فعلمنا ان نظر الشعث الى بلال هو بمعنى الانتظار الا انه شبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا النعام -

الحجة الثانية والعشرون - قال آخر -

واذا نظرت اليك من ملك والبحر دودك زدتنى نعا

وصف نفسه بكونه ناظرا الى الملك حال ما كان البحر حائلا بينهما وذلك لا يحتمل الرؤية فلهنا ان المراد هو الانتظار -

الحجة الثالثة والعشرون - قال البيهت -

وجوه بها ايل الحجاز على البوى الى ملك زان المغارب ناظره

اثبت ان بها ايل الحجاز ينظرون الى ملك المغرب وذلك لا يحتمل الرؤية بل يحتمل الانتظار -

الحجة الرابعة والعشرون - قال بعضهم -

ودوم بذى قار رأيت وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظرا

والمراد الانتظار لان الموت لا خلاف فى انه لا يرى -

لفظ السبب على المسبب فان النظر سبب للرؤية ولان المقصود من تقليب الحدة انما هو الرؤية -

فان قيل - لانسلم انه حصل في هذه الآية لفظ النظر . قرونا بحرف الى وقوله (الى ربها ناظرة) فلا نسلم ان الى ههنا من حروف الجربيل هو عندنا اسم وبيانها من وجهين الاول انه واحد الآلاء على ما ذكره الازهرى في كتاب التهذيب قال الشاعر وهو الاعشى -

ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا ينحون الى
اي لا ينحون نعمه - اذا ثبت هذا فنقول انا توافقنا على ان لفظ ناظرة اذا كان عاريا عن حرف الى افاد معنى الانتظار كقوله تعالى (مناظرة بم يرجع المرسلون) اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون تقدير الآية وجوه يومئذ ناظرة (ا) اي نعمة ربها منتظرة -

الثاني - ان لفظ الى جاء بمعنى عند قال الشاعر أوس -

فهل لكم فيما الى فائتي طيب بما اعبي النطاسي حديما
اي فهل لكم فيما عندي اذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون تقرير الآية (وجوه يومئذ ناظرة عند ربها ثم قال بعد ذلك ناظرة اي منظره وهو خير عن الوجوه والتقدير وجوه يومئذ ناظرة عند ربها منتظرة نعمة ربها سلمها انه حصل في هذه الآية لفظ النظر . قرونا بحرف الى لكن لانسلم انه للرؤية قواه لفظ النظر تقليب الحدة ولا يمكن حمله ههنا على هذا المعنى فوجب حمله على لازمه وهو الرؤية -
قلنا - حصل ههنا وجهان آخران من المجاز الاول اصمار المضاف والتقدير الى ثواب ربها ناظرة والثاني ان تقليب الحدة الى جهة كما يلزمه الرؤية فكذلك يلزمه نوع النفع وهو الانتظار فلم كان حمل اللفظ على المجاز الذي ذكره اولى من حمله على احد هذين المجازين -

والجواب - اما حمل لفظ الى على واحد الآلاء او على معنى عند فانه يقتضى حمل قواه ناظرة على الانتظار وذلك غير جائز لان الانتظار يلزمه النعم كما قيل الانتظار

(ا) لم يذكروا بقية الآية والتفسير يقتضيه -

الموت الاحمر والبشارة بما يوجب النعم غير لا ثقة بالحكمة قوله المراد من الآية الى ثواب ربها ناظرة - قلنا هذا مدفوع من وجهين -
 الاول ان مذهبهم اليه يوجب الاضرار في الآية وما ذهبنا اليه يوجب المجاز والمجاز خير من الاضرار على ما بيناه في اصول الفقه -
 والثاني - ان النظر الى الثواب لا يفيد الفرح فلا بد من اضرار زيادة اخرى وهو كون ذلك الثواب واصلا اليه وتكثير الاضرار خلاف الاصل قوله نمله على الانتظار قلنا بينا انه غير جائز -

اللمحة الثانية - قوله تعالى (لاذين احسنوا الحسنى وزيادة) والاستدلال به من وجهين الاول ان الالف واللام في الحسنى اما ان يكون للاستغراق او للعهود ولا يجوز جملة على الاستغراق والالذ خلت الزيادة فيه وذلك يمنع من عطف الزيادة عليها فوجب جملة على المعهود ولا معهود بين المسلمين الا الجنة وما فيها من الثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم واذا كان كذلك وجب ان تكون الزيادة (١) شيئا مغايرا للثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم وكل من اثبت شيئا زائدا على المنفعة وعلى التعظيم الموعود به في يوم القيامة قال انه هو الرؤية فوجب ان يكون المراد من هذه الزيادة الرؤية -

الثاني - ان النقل المستفيض صرح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال الزيادة هي النظر الى الله تعالى -

اللمحة الثالثة - قوله تعالى (كللا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ذكر كون الكفار محجوبين عن الرب سبحانه وتعالى في معرض التحقير لشأنهم فهذا يقتضى ان يكون المؤمن المعظم مبرا منه -

الفصل السادس

في حكاية شبه المعتزلة في انكار الرؤية والحواس عنها

اعلم انهم يتمسكون بوجوده عقلية وبوجوده ثقلية اما الشبه الثقلية فاربعة -

الشبهة الاولى - التمسك بقوله تعالى (لا تدركه الابصار) اعلم انهم تارة يتمسكون بهذه الآية في بيان انه تعالى لا يراه احد و اخرى في بيان انه يمتنع ان يراه احد - اما الوجه الاول - فتقريره ان تقول الادراك المضاف الى البصر هو الرؤية و الابصار دليل انه لا يصح اثبات احدهما مع نفي الآخر فلا يصح ان يقال رأيت الله و ما ادركته بعيني وان يقال ادركته بعيني و ما رأيت و هذا يدل على ان ادراك البصر و الرؤية شيء واحد -

اذا ثبت هذا فنقول - بانه تعالى نفى ان يدركه احد من الابصار و هذا يتناول جميع الابصار في جميع الاوقات و ذلك يقتضى ان لا يراه احد في شيء من الاوقات - و اما الوجه الثاني - فهو انه تعالى يمدح نفسه بانه لا يدركه شيء من الابصار و كل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا و النقص على الله تعالى محال فوجب ان تكون الرؤية ممتنعة على الله تعالى -

الشبهة الثانية - تمسكوا بقوله تعالى لموسى عليه السلام (لن ترانى) وهذه الكلمة للتأيد بدليل قوله تعالى (قل لن تتبعونا) فثبت ان موسى عليه السلام لا يراه قط و اذا ثبت هذا في حق موسى ثبت في حق غيره لا انعقاد الاجماع على انه لا قائل بالفرق -

الشبهة الثالثة - تمسكوا بقوله تعالى (و ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب) دلت هذه الآية على ان كل من يكلم الله تعالى فانه لا يراه و اذا ثبت عدم الرؤية في وقت الكلام ثبت عدم الرؤية في غير وقت الكلام ضرورة انه لا قائل بالفرق -

الشبهة الرابعة - انه تعالى ما ذكر الرؤية في القرآن الا وقد استعظمها - وذلك في ثلاث آيات -

اولها قوله تعالى (واذ قلتم يا موسى ان نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم بالصاعقة و انتم تنظرون) و ثانيها قوله تعالى يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سئلوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم

«الصاعقة بظلمهم» واثباتها قوله تعالى (وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائزلا علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم) الآية وهذا الاستعظام يدل على ان رؤية الله تعالى ممتنعة -

واما الشبه العقلية - فهي ايضا اربع -

الشبهة الاولى وهي شبهة الموانع وقبل تقريرها لابد من مقدمة وهي ان الاشياء التي يجب حصول الابصار في الشاهد عند حصولها ثمانية -

احدها سلامة الحاسة - وثانيها كون الشيء بحيث ان يكون جائز الرؤية وثالثها ان لا يكون في غاية البعد - والرابع ان لا يكون في غاية القرب - والخامس ان يكون مقابلا للرأى اوفى حكم المقابل - والسادس ان لا يكون في غاية اللطافة - والسابع ان لا يكون بين الرأى والمرئى حجاب - والثامن ان لا يكون في غاية الصغر - قالوا عند حصول هذه الامور الثمانية يجب حصول الابصار اذ لو لم يجب بلحاز ان يحصل بمحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة واصوات هائلة ونحن لانراها ولا نسمعها وذلك يقتضى دخول الانسان في الجهالات -

اذا عرفت هذه المقدمة فلنرجع الى تقرير الشبهة - فنقول اما الشرائط الستة الاخيرة فلا يمكن اعتبارها الا في رؤية الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته فعلى هذا لو صححت رؤيته لوجب ان لا يصير في حصول رؤيته الامر ان سلامة الحاسة وكونه بحيث يصح ان يرى وهذا ان الامر ان حاصلان الآن فثبت انه لو صححت رؤيته لوجب ان نراه الآن ولما لم يكن الامر كذلك وجب ان يقال انما لانراه الآن لانه لا تصح رؤيته -

الشبهة الثانية - شبهة المقابلة ان كل ما كان مرئيا وجب ان يكون مقابلا للرأى اوفى حكم المقابل له وذلك لا يصح الا في (١) الشيء الذي يكون حاصلًا في الحيز والمكان والله تعالى ليس في المكان والحيز فامتنع كونه مقابلا للرأى اوفى حكم المقابل له فامتنع كونه مرئيا - وانما قلنا ان المرئى يجب ان يكون مقابلا اوفى حكم المقابل احترازا عن صور ثلث -

أحدها - أنا نرى الاعراض مقابلة للجسم الا انها حالة في الاجسام المقابلة للرائى فكانت في حكم المقابلة -

وثانيها - انا نرى وجوهنا في المرآة ويستحيل ان يكون الوجه مقابلا لنفسه الا ان الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم ينعكس من المرآة الى الوجه فهذا الطريق يكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه -

وثالثها - الشئ الذى يوضع في الرطوبة فانه وان لم يكن في مقابلة العين الا ان شعاع العين ينعطف عليه ويصير مرثيا فهو ايضا في حكم المقابل -

اذا عرفت هذا فنقول - ان ابا الحسين البصرى ادعى العلم الضرورى بان ما لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل يمتنع ان يرى -

الشبهة الثالثة - شبهة الانطباع وهى ان كل ما يصير مرثيا لا بد وان تنطبع صورته ومثاله في العين والله تعالى لا صورة له ولا مثال فوجب ان تمتنع رؤيته -

الشبهة الرابعة - ان كل ما كان مرثيا فلا بد له من لون وشكل ودليله الاستقراء والله تعالى منزّه عن ذلك فوجب ان لا يرى فهذا مجموع شبههم في نفي الرؤية -

والجواب عن الشبهة الاولى وهى تمسكهم بقوله تعالى (لا تدركه الابصار) من وجوه -

الاول لانسلم ان الادراك عبارة عن الرؤية بل هو عبارة عن الوصول يقال ادرك الغلام اذا صار بالغاً وادركت الثمرة اذا وصلت الى حد النضج وقال تعالى (قال اصحاب موسى انا لمدركون) اى للمحققون اذا عرفت هذا فنقول ان من رأى شيئا ورأى اطرافه ونهاياته قيل انه ادركه على تقدير ان يكون قد احاط به من جملة جوانبه وهذا المعنى انما يتحقق في الشئ الذى له اطراف ونهايات والبارى تعالى منزّه عن ذلك فلم تكن رؤيته ادراكا البتة فلم يلزم من نفي الادراك نفي الرؤية فالحاصل ان الادراك رؤية مكثفة (١) ولا يلزم من نفي الرؤية المكثفة نفي اصل الرؤية كما انا نعرف الله ولا نحيط به فكذلك نراه ولا ندركه -

الوجه الثانى في الجواب هب ان ادراك العين عبارة عن الرؤية الا ان قوله تعالى

(١) كذا - ولعله مكثفة في الموضعين

(لا تدركه الابصار) تقيض قولنا تدركه الابصار وقولنا تدركه الابصار يقتضى ان يدركه كل احد لان الالف واللام اذا دخلتا على اسم الجمع يفيد الاستغراق وتقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مكان قوله لا تدركه الابصار معناه انه لا يدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبه فانه لا يراه جميع المبصرين فان الكافرين لا يرونه بل يراه بعض الابصار -

للموجه الثالث في الجواب - انا نقول بموجب الآية انه لا تدركه الابصار فلم قلتم بانه لا يدركه المبصرون فان قالوا المراد من الابصار في الآية المبصرون والاخرجت الآية عن ان تكون مفيدة فنقول اذا حملنا الابصار على المبصرين وجب ان يكون معنى قوله تعالى (وهو يدرك الابصار) انه يدرك جميع المبصرين ولا نزاع في انه تعالى مبصر فيلزم بحكم هذه الآية ان يبصر نفسه وانتم لا تقوان به -

الموجه الرابع في الجواب - هب ان ظاهره يدل على نفى الرؤية عن جميع المبصرين الا انه عام وقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) خاص والخاص مقدم على العام -

واما الوجه الذي في تمسكهم بالآية - فنقول ذلك اما يلزم لو حملنا الادراك على الاحاطة قلنا هب ان الادراك محال على الله تعالى فلم قلتم بان الرؤية ممتنعة وايضا نقول هذا الاستدلال معارض بان رؤية الله تعالى لو كانت ممتنعة لما حصل المدح بانه لا يرى الا ترى ان المعدومات تمتنع رؤيتها وليس لها مدح بل المدح انما يحصل لو كانت رؤيته جائزة ثم انه سبحانه وتعالى يقدر على منع الابصار عن ذلك -

اذا ثبت هذا فنقول - هذه الآية تدل على ان رؤية الله تعالى جائزة من هذا الوجه واذا ثبت الجواز وجب القول بالوقوع في القيامة ضرورة انه لا قائل بالفرق وايضا فقولهم ان كل ما كان عدمه مدحا كان وجوده ممتنعا منقوض بانه تعالى يمدح بنفى الظلم والعبث عن نفسه حيث قال (وما ربك بظلام للعبيد) وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا) مع ان مذهب المعتزلة انه تعالى قادر على فعل الظلم والعبث -

اما الجواب عن الشبهة الثانية وهى التمسك بقوله تعالى (لن ترانى) فنقول كلمة لن لا تدل على التأييد بدليل قوله تعالى (ولن يتمنوه ابدا) مع انهم يتمنونه فى الآخرة -

والجواب عن الشبهة الثالثة - وهى التمسك بقوله تعالى (وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا) فنقول الوحي هو ان يسمع ذلك الكلام بسرعة وليس فيه ان يكون محجوبا عن رؤية الله تعالى ام لا -

واما الجواب عن الشبهة الرابعة ان تقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الاستعظم لاجل انهم طلبوا الرؤية على سبيل التعنت والعناد والدليل عليه انه تعالى استعظم ايضا طلبهم لانزال الملائكة ولا نزاع فى جواز ذلك الا انهم لما طلبوه على سبيل العناد استعظم الله ذلك فكذا فى سؤال الرؤية -

واما شبه العقلية - فنقول اما الشبهة الاولى وهى شبهة الموانع فالجواب عنها على مقامين -

المقام الاول - لاسلم ان عند حصول الشرائط الثمانية يجب حصول الابصار ويدل على انه غير واجب عقلا وجهان -

الحجة الاولى - انا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا فان رأينا جميع اجزائه وجب ان لانراه صغيرا بل كبيرا وان لم نر شيئا من اجزائه وجب ان لانراه البتة وان رأينا بعض اجزائه دون البعض مع ان جميع الاجزاء بالنسبة الى القرب والبعد واللطافة والكثافة وعدم الحجاب وسلامة الحاسة وصحة الرؤية متساوية لزم ان لا يكون الادراك مع حصول هذه الشرائط واجبا -

لا يقال انا اذا ابصرنا شيئا اتصل بطرفيه من العين خطان شعاعيان كساق المثلث وصار عرض المرئى كالخط الثالث فحصل هناك مثلث ثم يخرج من نقطة الناظر خط آخر الى وسط المرئى قائم عليه ينقسم ذلك المثلث الاول الى مثلثين وكل واحد منهما مثلث قائم الزاوية وهذا يصلح ان يكون وتر الكل واحد من الزاويتين الحادثتين الواقعتين على طرفي المثلث الاول الكبير والخطان الطرفيان

كل واحد منهما وترلزا ويتين القائمتين ولا شك ان وتر القائمة اعظم من وتر الحادة. فالخطان الطرفيان كل واحد منهما اطول من الخط الوسطى واذا كان كذلك لم تكن اجزاء المرئى بالنسبة الى الرأى متساوية فى القرب والبعد لا نقول لنفرض ان هذا التفاوت واقع بمقدار شبر فلو كان المانع من الرؤية هذا القدر من التفاوت فى البعد لكانا اذا جعلنا المرئى ابعد مما كان قبل ذلك بمقدار شبر وجب ان لا نراه البته لكما نراه فعلينا انه ليس السبب فى عدم رؤية بعض الاجزاء ذلك القدر من التفاوت فى البعد -

الحجة الثانية - اذا نظرت الى مجموع كف من التراب رأيتاه وذلك الكف من التراب عبارة عن مجموع تلك الذوات وتلك الاجزاء الصغيرة قاما ان يكون ادراك كل واحد من تلك الذوات مشروطا بادراك الآخر فيلزم الدور واما ان لا يكون ادراك شئ منها مشروطا بادراك الآخر فيشذ يكون ادراك كل واحد من تلك الذوات حالى الانفراد والاجتماع على السوية (١) مع انا نراها حال الاجتماع ولا نراها حال الانفراد وحيشذ لا يكون الادراك واجب الحصول عند حصول تلك الشرائط واما ان يكون ادراك البعض مشروطا بادراك الباقي ولا ينعكس فهذا محال ومع انه محال فالمقصود حاصل - اما انه محال فلان الاجزاء متساوية فيكون هذا مفتقرا الى ذلك مع ان ذلك غنى عن هذا (٢) ترجيح من غير مرجع وهو محال واما ان المقصود حاصل فلان ادراك احد تلك الاجزاء اذا كان غنيا عن ادراك الآخر كان حاله عند الاجتماع وعند الانفراد فى صحة الادراك على السوية وحيشذ يعود المحذور فهذان برهانان قويان فى بيان ان عند حصول هذه الشرائط الادراك غير واجب الحصول وقولهم لولم يجب الادراك بلحازان يكون بحضرتنا (٣) حلات وبوقات ونحن لا نراها ولا نسمعها -

(١) من هنا - الى فهذا هو الجواب - ساقط من ر - و اضفها ها عن مص
(٢) كذا ولعله سقط وهو ترجيح من غير مرجح (٣) كذا - والمتقدم فى كلامهم جبال -

قلنا هذا معارض بحيلة العاديات سلمنا ان عند حضور هذه الشرائط في الشاهد يكون الادراك واجب الحصول فلم قلتم ان في حق الله تعالى يجب ان يكون كذلك ونحققه هو ان ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث والمختلعات في الماهية لا يجب استواءهما في اللوازم فلم يلزم من كون الادراك واجبا في الشاهد عند حضور هذه الشرائط كونه واجبا في الغائب عند حضورها وما يدل عليه ان الادراك في الشاهد مشروط بشرائط ثمانية وفي الغائب تقطع به لا يمكن اعتباره فكذلك لا يمتنع ان يكون الادراك في الشاهد واجب الحصول وفي الغائب لا يكون واجبا وهذا سؤال متعين لم يتنبه له احد من المعتزلة ولانيه احد من اصحابنا عليه -

واما الشبهة الثانية - فالجواب عنها من وجهين الاول انا بينا في المقدمة ان ذكر الدلائل لا بد ان يكون مسبوقا بتعيين محل النزاع فنقول محل النزاع ان الموجود المنزه عن المكان والجهة هل تجوز رؤيته ام لا - فان ادعيت ان العلم بامتناع رؤيته ضروري فذلك باطل على ما بيناه في المقدمة وان ادعيت ان هذا العلم استدلالى فلا بد فيه من الدليل - قواكم فان كل مرئ فلا بد وان يكون مة بلا يقرب من انه اعادة الدعوى لان المقابل هو الذي يكون مختصا بجهة قدام الراي فكأنكم قلتم الدليل على ان ما لا يكون في الجهة لا يكون مرئيا هو ان كل ما كان مرئيا في الجهة والمطلقون يسمون هذه القضية الثانية عكس نقيض القضية الاولى وفي الحقيقة لا فرق بين القضيتين في الظهور والحفاء فلم يجز جعل احدهما حجة في صحة الاخرى بل يقرب هذا من ان يكون اعادة المطلوب بعبارة اخرى -

والوجه الثاني في الجواب - ثبت ان المقابلة شرط للرؤية في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك وتقريره ما ذكرناه في الجواب عن الشبهة الاولى - وتام الكشف والتحقيق انا ذكرنا في المقدمات ان المراد من الرؤية ان يحصل لنا انكشاف بالنسبة الى ذاته المخصوصة وهو يجري مجرى الانكشاف الحاصل عند ابصار الالوان والاضواء واذا كان الامر كذلك فهذا الانكشاف يجب ان يكون على

وفق المكشوف فان كان المكشوف مخصوصا بالجهة والحيز وجب ان يكون
الا انكشاف كذلك وان كان المكشوف منزها عن الجهة وجب ان يكون انكشافه
منزها عن الحيز والجهة -

واما الشبهة الثالثة - فجوابها ايضا على هذا القانون والرؤية عبارة عن هذا الانكشاف
التام فان كان الشئ له صورة كان انكشافه بانكشاف صورته ولونه وان كان
منزها عن الصورة واللون كان انكشافه كذلك ايضا لان شرط الانكشاف ان
يحصل على وفق ماهية المكشوف فهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الرابعة -
واعلم - ان من تأمل في هذه الكلمات على سبيل الانصاف علم قطعا انه ليس للعزلة
في نفى الرؤية شبهة تخيله البتة وبالله التوفيق -

المسئلة العشرون

في بيان ان كنه حقيقة الله تعالى هل هو معلوم للبشر ام لا
والكلام فيه مرتب على فصلين -

الفصل الاول

في ان العلم بالكنه هل هو الآن حاصل ام لا
قال الكثيرون من المتكلمين هذا العلم حاصل وقال جمهور المحققين بانه غير
حاصل وهو المختار ويدل عليه وجوه -
الحجة الاولى - ان المعلوم منه ليس الا الوجود والصفات السلبية والصفات
الاضافية والعلم بهذه الامور مغاير للعلم بالذات المخصوصة والحقيقة المخصوصة
فوجب ان لا يكون العلم بالحقيقة المخصوصة حاصلًا انما قلنا ان المعلوم ليس الا الوجود
والسلوب والاضافيات وذلك لانا اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود واجب
الوجود علمنا انه موجود وما وراء ذلك فهو من باب الصفات مثل ان نقول انه
واجب الوجود معناه انه الموجود الذي لا يقبل العدم ونقول انه قديم ومعناه
انه كان موجودا من الازل الى الآن ونقول انه ابدى ومعناه انه موجود من
الآن لا الى آخر ونهاية ونقول انه ليس بجسم ولا بجوهر ولا في مكان وليس له
ضد

ضد ولا ند كل ذلك سلوب ونقول انه قادر اى انه يصح منه الفعل والترك
ونقول انه عالم اى انه يصح منه ايقاع الفعل على وجه الاحكام ونقول انه يريد
اى انه يصح منه ايقاع الفعل على سبيل التخصيص وكل ذلك اضافات ثبتت انه
ليس المعلوم للخلق منه الا الوجود والسلوب والاضافات وانما قلنا ان العلم بهذه
الامور لا يقتضى العلم بالحقيقة المخصوصة لانا اذا رجعنا الى انفسنا لم نجد عقلنا
جازما بانه متى كانت الصفات هي هذه وجب ان تكون الذات هي الحقيقة
المخصوصة الفلانية على التعيين بل بتحد عقلنا جازما بانه لا بد وان تكون تلك الحقيقة
في نفسها حقيقة مخصوصة متميزة عن سائر الحقائق (١) واما ان يعرف العقل
تعيين تلك الحقيقة فهذا غير حاصل وهذا كما اننا لما شاهدنا الاثر المخصوص عن
المغناطيس قلنا ان له حقيقة مخصوصة مميزة عن سائر الحقائق فاما ان نعلم تلك
الحقيقة بعينها فهذا غير حاصل فكذا ههنا لما علمنا اختصاص ذاته بهذه الصفات على
اصل الوجوب وال لزوم علمنا ان له حقيقة متميزة عن سائر الحقائق واما ان نعلم
من هذه الصفات تلك الحقيقة المخصوصة بعينها فهذا غير حاصل والعلم به ضرورى
فعلمنا ان العلم بحقيقته المخصوصة غير حاصل -

الحجة الثانية - من البين ان التصديق فرع التصور فما لا نتصور حقيقته لا يمكننا
ان نعلم انها حاصلة ام غير حاصلة ونحن لا يمكننا ان نتصور حقيقته الا اذا ادركناها
من انفسنا ادراكا ضروريا كالعالم بالالم واللذة والفرح والغم والغضب وادركناها
باحدى الحواس الخمس كالعالم بالالوان فانه حصل من الابصار والعلم بالاصوات
فانه حصل بالسماع وكذا القول في بقية المحسوسات واما الماهية التي ما ادركناها
بواحد من هذين الطريقين فعلمنا انها غير متصورة (٢) -

اذا عرفت - هذا فنقول حقيقة الله وكنه ماهيته غير مدركة باحد هذين الطريقين
فوجب ان لا تكون متصورة عند العقول -

الحجة الثالثة - ان كل ما نعلمه منه سبحانه وتعالى فان مجرد تصوره غير مانع من

(١) من هنا الى الحجة الثانية - مأخوذ من مص فقط (٢) ر - تعذر علينا ان نتصوره

وتوقع الشركة فيه ولذلك فانا بعد معرفة هذه الصفات نفتقر الى اقامة الدلائل على انه سبحانه وتعالى واحد واما ذاته المخصوصة فانها من حيث انها هي مانعة من الشركة واذا كان كذلك وجب القطع بانه من حيث انه هو غير معلوم للبشر وهذا قياس جلي من الشكل الثاني -

واحتج القائلون بان تلك الحقيقة معلومة بوجهين -

الحجة الاولى - ان التصديق مسبوق بالتصور فلولا تكن تلك الحقيقة معلومة لامتنع الحكم عليها بانها غير معلومة -

الحجة الثانية - انا نحكم على تلك الذات المخصوصة بانها موصوفة بالوجود والقدم والدوام والوجوب والوحدة وصفات الجلال والاكرام فلولا ان تلك الحقيقة من حيث هي هي معلومة والا لما امكن الحكم عليها بهذه الصفات -

والجواب - تستقضى هاتان الحجتان بنحو خاص الاغذية والادوية فانها من حيث هي هي مجهولة مع العلم بكونها مستلزمة للآثار المخصوصة فكذا ههنا - واعلم - ان هذا البحث ينتج (١) اشكالات عظيمة لا يليق ذكرها بهذه المواضع -

الفصل الثاني

في بيان ان كنه (٢) حقيقة الله تعالى وان لم يكن

الآن معلوما فهل يصح ان يصير معلوما للبشر -

اعلم انا - اذا رأينا الاحتراق حاصل في الجسم علمنا انه لا بد لذلك الاحتراق من محرق فذلك المحرق معلوم لكن علمنا بالتبع والعرض فانا لانعلم في هذا الوقت ان ذلك المحرق ماهو بل نعلم انه شئ ما معين في نفسه مجهول التعيين عند العقل ومن لوازمه حصول هذا الاحتراق وايضا اذا وجدنا في انفسنا الما ولذة وغما وفرحا فهذه الما هيات معلومة علمنا بالتبع والعرض بل بالذات والحقيقة فهذه المرتبة

(١) د - يفتح ابواب (٢) هما مش مص - قوله كنه حقيقة الله تعالى اي لا يبلغ كنه صفته الواصفون وكنه الشئ غاية وقيل حقيقته فالاولى ان يقال ليس له كنه اي ليس له غاية انتهى -

اقوى واجلى من المرتبة الاولى وايضا اذا ادركنا بالعين لونا وضوءا ثم غمضنا العين فاننا ندرك تفرقة بديهية بين الحالتين مع ان العلم بذلك اللون المحصوص حاصل في الحالتين فتلك التفرقة هي المسماة بالرؤية اذا عرفت هذا فنقول انا اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود الصانع فقد حصل النوع الاول من العلم والمعرفة اما النوع الثانى والثالث فهل هو ممكن الحصول قال بعضهم هذا غير ممكن لانه غير متناه والعقل متناه وادراك غير المتناهى بالمتناهى محال -

ومن المحققين من توقف فى جوازه وامتناعه وقال لاسبيل للعقل الى معرفة هذه المضايق بل السمع لما دل على ان المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة دل ذلك على كون هاتين المرتبتين ممكنتين ولا شك انه لاحال للبشر اشرف من هاتين الحالتين فنسأل الله ان يجعلنا بفضلہ اهلا لها والله الموفق والمعين -

المسئلة الحادية والعشرون

فى بيان ان صانع العالم سبحانه وتعالى واحد (١)

(١) فى هامش مص - قواه صانع العالم واحد - قد نطق القرآن بالواحد والاحد قال الله تعالى والهمك اله واحد - لا اله الا هو وقال تعالى قل هو الله احد فهل بينهما فرق من جهة المعنى قال الامام ابوالقاسم القشيري رحمه الله تعالى اما الفصل بين الواحد والاحد فمن الناس من لم يفرق بينهما ومنهم من فرق وقال الواحد اسم لفتح العدد يقال واحد اثنان والاحد اسم لفتح ما يذكر بعده بمعنى الاحدية ويقال الاحد يذكرك مع المحود يقال لم يأتني احد ومعناه انه لم يأتني الواحد ولا الاثنان ولا من فوق ذلك ويقال جاءني واحد ولا يقال جاءني احد ويقال الاحد انما يذكرك في وصفه تعالى على جهة التخصيص يقال هو الله احد ولا يقال رجل احد ويقال في صفة غيره وحد واحد ولا يطلق ذلك في وصفه تعالى لعدم التوقيف وهذا الثالث اشبه بالمعنى مما قبله فان قلت ما الدليل على وجه عدم اثنييته تعالى قلنا العقل والنقل والاجماع - كذا نقله اللخمي الاسكنداري في كتابه التحرير والتجوير في شرح رسالة ابن ابي زيد المالكي -

ويدل عليه وجوه - الحجة الاولى لو كان في الوجود شيان كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتباينين بالتعين فيلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منهما وكل مركب فهو ممكن لذاته فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال - وتتام البحث فيه قد تقدم في مسئله حدوث الاجسام -

الحجة الثانية - الاله هو الذي يكون قادرا على المقدورات ولو فرضنا ألهين واراد احدهما حركة زيد والآخر سكونه فاما ان يحصل المراد ان وهو محال اولا يحصل مراد واحد منهما وذلك ايضا محال لان المانع لكل واحد منهما عن حصول مراده ليس هو مجرد كون الآخر قادرا بل حصول مقدور الآخر فاذا لا يمتنع حصول مراد هذا الا اذا حصل مقدور ذلك ولا يمتنع حصول مراد ذلك الا اذا حصل مقدور هذا فلو حصل مراد كل واحد منهما لحصل مقدور كل واحد منهما فينشئ يرجع هذا القسم الثاني الى القسم الاول وقد بينا انه محال او يحصل مراد احدهما دون الآخر وهذا ايضا محال لوجهين -

الاول - ان الذي حصل مراده فهو قادر والذي لم يحصل مراده فهو عاجز والعاجز لا يصاح للالهية -

والثاني - لما كانت لقدرة كل واحد منهما صلاحية التأثير في ايجاد ذلك المقدور فنقول انه يستحيل ان يقال ان احدي هاتين الصلاحتين اقوى من الأخرى وذلك لان المقدور شيء واحد لا يقبل القسمة اصلا واذا كان كذلك فهو اما ان يكون موجودا او معدوما فاما القسم الثالث وهو ان يقال انه يصير بعضه موجودا وبعضه معدوما فذلك محال واذا كان الامر كذلك لم يكن ايجاد مثل هذا المقدور قابلا للتفاوت واذا لم يقبل التفاوت امتنع كون احدي القدرتين اقوى من الأخرى -

اذا ثبت هذا فنقول لما حصل التساوى في قدرة هذين القادرين فلو حصل مقدور احدهما دون الثاني لكان هذا ترجيحا لاحد المتساويين على الآخر من

غير مرجح البتة وذلك محال فكان هذا القسم محالاً ثبت ان القول بوجود الهين
يفضى الى احد هذه الاقسام الثلاثة ولما ثبت ان كل واحد منهما محال باطل
كان القول بوجود الهين محالاً باطلاً -

فان قيل هذه - الاقسام الثلاثة متفرعة على وقوع المخالفة بين الالهين فنقول
لم لا يجوز وجود الالهين بحيث يمتنع وقوع المخالفة بينهما فعليكم ان تدوا على صحة
هذه المخالفة -

لا يقال الذى يدل على صحة وقوع المخالفة بينهما هو انا او قدرنا احدهما الالهين
منفردا بالوجود لصح منه ان يريد حركة زيد ولو قدرنا الاله الثانى منفردا
بالوجود لصح منه ان يريد سكون زيد واذا ثبت هذا حال الانفراد وجب
ايضا حال الاجتماع لان ما لكل واحد من الذات والصفات قديم والتقديم لا يجوز
عليه التغير والتبدل وهذا يقتضى ان يكون كل واحد منهما حال الاجتماع كما كان
حال الانفراد وهذا يوجب القطع بجواز المخالفة -

لانا نقول ليس انه او انفرد احدا لالهين لصح منه ايجاد الحركة ولو انفرد الثانى
لصح منه ايجاد السكون ثم انهما لما اجتماعا تعذر على كل واحد منهما ايجاد ما لم يكن
متعذرا عليه وقت الانفراد فاذا كان الحال كذلك فى القدرتين فلم لا يجوز مثله فى
الارادتين سلمنا ان ما ذكرتم يدل على جواز المخالفة بينهما لكن معنا ما يدل على ان
مع القول بوجود الالهين يمتنع وقوع المخالفة بينهما وهو من وجهين -

احدهما هو انا لو فرضنا الهين اوجب كون كل واحد منهما حكما والحكيم هو الذى
لا يفعل الا الافضل والاولى ولا شك ان الافضل والاولى فى كل شئ واحد واذا
كان كذلك كان كل واحد منهما لكونه حكما لا يريد الا ذلك الوجه الواحد واذا
كان الامر كذلك امتنع وقوع المخالفة بينهما -

الوجه الثانى - وهو ان كل واحد منهما لما كان الهاوجب ان يكون كل واحد منهما
عالما بكل المعلومات وكان كل واحد منهما عالما بان اى المعلومات يقع وايها لا يقع
وارادة ما علم انه لا يقع يكون محالا واذا كان الله الذى هو معلوم الوقوع ليس

الا الواحد ويستحيل ان يريد الا ما كان معلوم الوقوع وجب ان يكون كل واحد منهما مریدا الوقوع شيئاً واحداً بعينه وعلى هذا التقدير فانه يمتنع وقوع المخالفة بينهما سالمنا انه يصح وقوع المخالفة بينهما لكن المحالات التي الزمتونا انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة فلها لم تثبتوا ان هذه المخالفة لا بد وان تحصل. وتدخل في الوجود لا يمكنكم ان تلزموا علينا تلك المحالات فانتم وان اقمتم الدلائل على صحة المخالفة الا انكم تحتاجون بعدها الى اقامة الدلالة على وقوع تلك المخالفة حتى يتم دليلكم -

الجواب - الدليل على صحة المخالفة بينهما انه لو انفرد هذا صحت منه ارادة الحركة ولو انفرد ذلك صحت منه ارادة السكون فعند اجتماعهما وجب القول ببقاء هاتين الصحتين ويدل عليه وجهان -

الاول ان كل واحد من هاتين الصحتين ازلى والازلى يمتنع زواله -

والثاني - ان زوال احدى الصحتين بالانحرى انما يصح لو حصل بينهما نوع منافاة والالم يلزم من حصول احدهما زوال الثاني واذا حصلت المنافاة من الجانبين لم يكن تأثير حصول احدهما في عدم الآخر (١) اولى من العكس فلا بد وان يزول كل واحدة من هاتين الصحتين بالانحرى الا ان هذا محال لان المؤثر في عدم كل واحدة من هاتين الصحتين وجود الانحرى والعللة واجبة الحصول عند حصول المعلول فلو عدت الصحتان معا لزم من عدمهما معا تزومهما (٢) معا وهذا محال فعلبه انه لا تزول هذه الصحة ولا تلك الصحة عند اجتماعهما فثبت ان صحة المخالفة حاصلة عند الاجتماع -

اما قوله - ان هذا ينتقض بالقدرتين فانه يصح على كل واحدة منهما ايجاد احد الضدين عند الانفراد ولا يصح منهما ايجادهما عند الاجتماع قلنا هذا عين دليلنا على كون الله تعالى واحداً لانا نقول هذه الصحة كانت ثابتة لكل واحدة من القدرتين عند الانفراد فاذا بقيتا عند الاجتماع يلزم منه صحة الجمع بين الضدين وهو محال

(١) د - حصول احدهما في الانحرى (٢) د - حصولهما -

وان زالتا اوزالت احدهما فهو محال للوجوه التي ذكرناها فلم ان القول بوجود الالهين يفضى الى هذا المحال فكان القول به محالا -

قوله - لو حصل في الوجود الهان لكان كل واحد منهما حكما وذلك يوجب توافقهما - قلنا الفعل اما ان يتوقف على الداعي اولا يتوقف فان توقف لزوم الجبر واذا لم يلزم الجبر لم تكن فاعلية الله تعالى . وتوقفه على رعاية المصالح فلم يلزم من خلوا الفعل عن المصلحة ان لا يكون مرادا او وقوع لله تعالى فلم يلزم من كون المصلحة واحدة عدم المخالفة وان لم يتوقف الفعل على الداعي لم يلزم من استواء الضدين في المصلحة والمفسدة عدم الترجيح في القصد والارادة فثبت ان هذا السؤال لا يمنع من صحة المخالفة -

قوله - الشيء الذي هو معلوم الوقوع واحد وذلك يمنع من الاختلاف في الارادة - قلنا - ارادة الوقوع متقدمة على الوقوع الذي هو متقدم على العلم بالوقوع فيمتنع ان يكون العلم بالوقوع سبب الارادة الوقوع والالزام الدور -

قوله - هذه الاقسام الثلاثة انما تتولد من حصول المخالفة لا من صحة المخالفة - قلنا ههنا مقدمة يقينية وهي ان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فلو كانت المخالفة ممكنة لم يلزم من فرض وقوعها محال لكنه قد يلزم المحال من فرض وقوعها وعند هذا نقول لو فرضنا الهين لكانت المخالفة بينهما اما ان تكون ممكنة واما ان لا تكون ممكنة والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الالهين -

الحجة الثالثة على امتناع وجود الالهين - هي انا لو فرضنا الهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم الذات وكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية وجب كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات وادان ثبت هذا لم يلزم ان كل ما كان مقدورا لاحدهما فهو بعينه مقدور للآخر من جهة واحدة وهي جهة الابدان والاختراع الا ان ذلك محال لان كل ما كان ممكنا - في جميع منه ايجاده واذا قصد كل واحد منهما الى ايجاده فاما ان يقع ذلك - مقدور بهما معا ولا يقع بواحد منهما

او يقع باحدهما دون الثاني والاقسام الثلاثة باطلة -

اما القسم الاول - وهو وقوعه بهما جميعا فهذا محال لان اسناد الاثر الى المؤثر انما كان لامكانه وجوازه والاثر اذا اخذ مع المؤثر التام كان واجب الوجود وكونه واجب الوجود يمنع من اسناده الى القدرة الثنية فكون الفعل مع القدرة الثانية يمنع من الاسناد الى القدرة الاولى فيلزم ان يكون حال وقوعه بكل واحدة من القدرتين ان يكون واجب الانقطاع عن كل واحد منهما وهو جمع بين النقيضين وهو محال -

اما القسم الثاني - وهو ان لا يقع لواحد منهما فهو ايضا محال لان المانع من وقوعه بهذه القدرة وقوعه بتلك القدرة والمانع من وقوعه بتلك القدرة وقوعه بهذه القدرة فلا يمتنع هذا الا اذا وجد ذلك ولا يمتنع ذلك الا اذا وجد هذا فلو امتنعوا معا لوجدوا معا وذلك محال فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال -

واما القسم الثالث - وهو ان يقع باحدهما دون الآخر فهذا ايضا محال لوجهين - الاول - ان كل واحد منهما فرضناه قادرا على جميع الممكنات فلا يكون احدهما اقدر من الثاني واذا كان كذلك امتنع رجحان احدهما على الآخر -

الثاني - ان وقوع التفاوت في القدرة على ايجاد المقدور الواحد محال لما بينا ان التفاوت في الاقتدار يستدعي امكان وقوع التفاوت في المقدور والشئ الذي يكون واحدا وحدة حقيقية امتنع وقوع التفاوت فيه فامتنع وقوع التفاوت في القدرة عليه فثبت ان القول بوجود الالهين يفضي الى احدهما هذه الاقسام الثلاثة وثبت ان كل واحد منها محال فكان القول بوجود الالهين محالا -

شبهة الخصم - اننا نجد في العالم شرا وخيرا والفاعل الواحد لا يكون خيرا وشريرا معا فلا بد من القول بلاثنتين -

والجواب - ان الخبر ان لم يقدر على دفع الشر فهو عاجز لا يصالح للالهيّة وان قدر ولم يفعل فهو ايضا شرير لان الراضى بافعال الشر شرير فثبت ان هذه الشبهة باقطة والله اعلم -

المسئلة الثانية والعشرون

في خلق الافعال

اعلم ان للعقلاء في الافعال الاختيارية اتى للحيوانات قوانين -
احدهما ان ذلك الحيوان غير مستقل بإيجاده وتكوينه واصحاب هذا القول فر في
اربع -

الفرقة الاولى - الذين يقولون ان الفعل موقوف على الداعي فاذا حصلت القدرة
وانضم اليها الداعي صار مجموعهما علة موجبة للفعل وهذا قول جمهور الفلاسفة
واختيار ابي الحسين البصري من المعتزلة وهو وان كان يدعي الغاوي الاعتزال
حتى ادعى ان العلم بان العبد يوجد ويستقل بالفعل ضروري الا انه لما كان من مذهبه
ان الفعل موقوف على الداعي فاذا كان عند الاستواء يمتنع وقوعه فحل المرجوحية
اولى بالامتناع واذا امتنع المرجوح وجب الرجح لانه لا خروج عن التقيضين
وهذا عين القول بالجبر لان الفعل واجب الوقوع عند حصول المرجح وامتنع
الوقوع عند عدم المرجح فثبت ان ابا الحسين كان شديد الغاوي في القول بالجبر
وان كان يدعي في ظاهر الامر انه عظيم الغاوي الاعتزال -

الفرقة الثانية - الذين يقولون المؤثر في وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى
وقدرة العبد ويشبه ان يكون هذا قول الاستاذ ابي اسحاق الاسفرائيني فانه نقل
عنه انه قال قدرة العبد تؤثر بمعين -

الفرقة الثالثة - الذين يقولون الصلوة والزنا يشتركان في كون كل واحد منهما
حركة وتمتاز احدي الحركتين عن الاخرى بكون احدهما صلوة والاخرى زنا
فاذا الصلوة عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها صلوة والزنا عبارة عن حركة
موصوفة بوصف كونها زنا -

اذا عرفت هذا فنقول - اصل الحركة انما يوجد بقدرة الله تعالى اما وصف كونها
صلوة وكونها زنا انما يقع بقدرة العبد وهذا قول القاضي ابي بكر الباقلاني -

الفرقة الرابعة - الذين يقولون لانا ثير لقدرة العبد في الفعل وفي صفة من صفات الفعل بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل ولا تاثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل وهذا قول ابي الحسن الاشعري - فهذا كله تفصيل مذاهب القائلين بان الحيوان غير مستقل بايجاد فعله -

اقول الثاني - قول من قال الحيوان مستقل بايجاد فعله وهو قول جمهور المعتزلة وهم طائفتان -

الطائفة الاولى - الذين يقولون نحن نعلم بالضرورة كوننا موجدين لافعالنا وهذا القول اختيار ابي الحسين البصري -

قال صاحب الكتاب - انا شديد التعجب منه انه كيف جمع بين هذا القول وبين قوله الفعل موقوف على الداعي فان هذا غلو في الجبر وكيف جمع معه الغلو في القدر واما محمود الحواري فانه لما اراد الجمع بين هذين القوانين قال ان الفعل مع الداعي يصير اولي بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب وسنبين ان هذا المقدر ضعيف -

الطائفة الثانية - الذين يقولون ان علمنا بكوننا موجدين لافعالنا علم استدلالى وهذا مذهب جمهور مشايخ المعتزلة فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة ولنسادلل -

اللمحة الاولى - ان العبد حال ما رجح الفعل هل يصح منه ترجيح الترك بدلا عن الفعل او لا يصح فان كان حال كونه مصدرا للفعل لا يصح منه الترك وحال كونه مصدرا للترك لا يصح منه الفعل فحينئذ العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك وذلك هو المطلوب واما ان صح منه الترك بدلا عن الفعل فترجح احد الطرفين على الآخر اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان توقف على مرجح فذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من الله تعالى او لا من العبد ولا من الله فان كان من العبد عاد التقسيم الاول ويلزم التسلسل وان كان من الله تعالى فنقول عند حصول ذلك المرجح قد صار الفعل واجبا على الترك فنقول ذلك الرجحان اما ان

ان يقال انه انتهى الى حد الوجوب او ما انتهى الى حد الوجوب فان كان الاول وهو الحق لازم الجبر لانه على تقدير حصول ذلك المرجح صار الفعل واجب الوقوع وعلى تقدير ان لا يحصل كان الفعل ممتنع الوقوع وان كان الثاني هو الحق وهو انه ما انتهى الى حد الوجوب فنقول اذا كان الامر كذلك كان عند حصول ذلك المرجح لا يمتنع حصول ذلك الفعل تارة وعدم حصوله اخرى وكلما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ففرض تارة واقعا واخرى غير واقع فاختصاص احد الوقتين بالوقوع والثاني بعدم الوقوع اما ان يتوقف على انضمام قيد زائد اليه او لا يتوقف فان توقف لم يكن الذي حصل او لا تمام المرجح لانه كان لا بد معه من هذا القيد لكنا كنا فرضنا ما حصل او لا تمام المرجح هذا خلف وايضا فانه يعود التقسيم في المجموع الحاصل من المرجح الاول ومن هذا القيد فان لم يصرف الرجحان واجبا افتقر الى مرجح آخر ولزم التسلسل وهو محال وان وجب عاد ما ذكرناه من لزوم الجبر واما ان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع لا يتوقف على انضمام قيد زائد الى ما كان حاصله او لا مع ان نسبة ذلك المرجح الذي كان حاصله او لا الى وقتي الوقوع واللاوقوع على السوية لزم رجحان احد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال -

واما القسم الثالث وهو ان يحدث ذلك المرجح لا من العبد ولا من الله تعالى فهذا يقتضي حدوث الحوادث لا عن محدث وتجويزه يبطل القول بالاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الله تعالى وهذا باطل - هذا كله اذا قلنا بان العبد حال كونه مصدر الفعل يصح منه اترك بدلا عن الفعل الا ان هذا الرجحان يتوقف على مرجح اما اذا قلنا انه لا يتوقف على المرجح فحيث قد حصل الرجحان لا عن مؤثر وتجويزه يبطل القول بانتقار الحوادث الى المؤثر والمرجح ويلزم منه نفى الصانع وايضا فتقدير ان يكون الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الرجحان واقعا بالاتفاق بمعنى انه يكون واقعا لا امر صدر عن الفاعل وهذا ايضا يقتضي الجبر لانه اذا وقع ذلك بالاتفاق حصل الفعل سواء اراد او لم يرد واذا لم يقع

لم يحصل الفعل سواء اراد او لم يرد فيكون الجبر لازما ايضا على هذا التقدير -
 اذا عرفت هذا فنقول - ثبت ان العبد حال كونه مصدرا للفعل ان صح منه الترك
 فما ان يتوقف ذلك الترجيح على المرجح او لا يتوقف و ثبت ان القسمين باطلان
 فثبت ان العبد حال كونه مصدرا للفعل يتمتع منه الترك وحال كونه مصدرا للترك
 يتمتع منه الفعل -

فان قيل هذا - الذى ذكرتم فى الشاهد يازمكم مثله فى الغائب فوجب ان يكون
 البارئ تعالى علة موجبة بالذات لا فاعلا بالاختيار -

قلنا - الفرق بين الشاهد والغائب ان صدور الفعل عن القادر ووقوف على الارادة
 وهذه الارادة فى الشاهد محدثة فافتقرت الى محدث فان كان ذلك المحدث هو
 العبد لزم التسلسل وهو محال فوجب القول بانتهاء الارادات الى ارادة ضرورية
 يخلقها الله تعالى فى العبد (١) ابتداء وعند هذا يصير الجبر لازما اما ارادة الله تعالى
 فمضى قديمة عندنا فاستغنت تلك الارادة لاجل قدمها عن ارادة اخرى فظهر الفرق
 بين الصورتين -

الحجة الثانية - لو كان العبد موجد الافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل افعاله وهو غير
 عالم بتفاصيل افعال نفسه فوجب ان لا يكون موقدا لها -

بيان الملازمة - انه لكونه قادرا يصح منه وقوع ذلك الفعل بذلك المقدار ويصح
 وقوعه ازيد منه وانقص منه فوقوع ذلك المقدار دون ما هو ازيد منه ودون
 ما هو انقص منه لا يكون الا لاجل القصد والاختيار وانقص والاختار مشروط
 بالعلم لان القصد الى ايجاد العشرة فوق الخمسة ودون العشرين لا يتأتى الا مع العلم
 بانه عشرة وليس بخمسة وليس بعشرين فثبت ان العبد لو كان موجد الافعال نفسه
 لكان عالما بتفاصيل افعال نفسه وهذا هو معنى قوله سبحانه وتعالى (الا يعلم من خلق
 وهو اللطيف الخبير) وانما قلنا ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه بوجوه -
 احدها - ان النائم والمغمى عليه قد ينقلب من احد جنبيه الى الجنب الآخر مع
 انه ليس له من كمية تلك الافعال ولا كيفيتها خبر البتة والثانى ان اكثر المتكلمين

متوافقون في اثبات الجوهر الفرد ومتى ثبت القول بالجوهر الفرد كان التفاوت بين الحركات في البطء والسرعة لاجل نخلل السكنات فيما بين الحركات وسيأتي البرهان على ذلك في تقرير مسألة الجوهر الفرد -

واذا ثبت هذا فنقول - النملة اذا تحركت بحركة بطيئة فذاك لانها تحركت في بعض الاحياز وسكنت في بعضها ومعلوم انه ليس عند النملة خبر من كمية عدد تلك الاحياز وليس عندها خبر من انها سكنت ههنا وتحركت هناك بل الحال في الآدمي هو اعقل الحيوانات كذلك فانه اذا مشى فلا شك ان مشيه ابطأ من حركة الفلك وذلك لانه سكن في بعض الاحياز وتحرك في بعضها وهذا الذي هو اعقل الخلق لو اراد ان يعرف انه اين سكن واين تحرك لم يعرف فعلما ان العبد غير عالم بتفاصيل احوال فعله -

الثالث - ان مذهب ابي علي وابي هاشم ان الجسم اذا تحرك فهناك ثلاثة ادوار الجسم والمتحركة والحركة وهذه الحركة معنى توجب المتحركة وتأثير قدرة العبد ليس في نفس المتحركة بل في هذا المعنى الذي يوجب تلك المتحركة ومعلوم ان اكثر العقلاء غافلون عن هذا الثالث ولا يخطر ببالهم ولا يدور في خيالهم تصور هذا الثالث واذا ثبت كونهم غافلين عن ماهيته استحال منهم القصد الى ايجاده وتكوينه فان ما لا يكون متصورا عند الذهن امتنع القصد الى ايجاده وهذا الوجه الثاني والثالث مختص بمشايخ المعتزلة فاما ابو الحسين فانه متوقف في الجوهر الفرد وناف لهذا المعنى الثالث فلا يلزمه ذلك -

الرابع - ان من حرك اصبعه فلا شك ان ذلك الاصبع مركب من الاجزاء وقامت بكل واحدة منها حركة على حدة فاذا لزم فيمن بوجود الشيء ان يكون عالما بتفاصيله من الكمية والكيفية وجب في محرك هذا الاصبع ان يكون عالما بان اجزاء هذا الاصبع كم هي حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركة في كل واحد من تلك الاجزاء ويكون عالما بعدد الاحياز الواقعة من مبدأ الحركة الى انتهائها حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركات في تلك الاحياز ولم يكن شيء من هذه الاحوال معلوما عليها

ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه -

واذا ثبت هذا فنقول - ظهر انه لو كان موجودا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل تلك الافعال وظهر انه غير عالم بتفاصيلها فوجب القطع بان العبد غير موجود لها -

الحجة الثالثة على ان العبد غير موجود لافعال نفسه - وهو ان ذاته سبحانه وتعالى مستلزمة للقادرية اما لنفس ذاته عند من يقول انه تعالى قادر لذاته او بواسطة كونها مستلزمة لمعنى ذلك المعنى يستلزم القادرية عند من يقول انه تعالى قادر لمعنى وعلى التقديرين فان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوية فيلزم ان يكون الله تعالى قادرا على جميع الممكنات وان يكون تعالى قادرا على جميع المقدورات وعلى مقدورات العباد - فاذا ثبت هذا فنقول - ذلك المقدور اما ان يقع لمجموع القدرتين اعنى قدرة الله وقدرة العبد واما ان لا يقع بواحدة منهما واما ان يقع باحدى القدرتين دون الاخرى وهذه الاقسام الثلاثة باطلة بعين الدليل الذى ذكرناه فى مسألة التوحيد فوجب ان لا يكون العبد قادرا على الایجاد والتكوين -

الحجة الرابعة - لو كانت قدرة العبد صالحة للايجاد فاذا اراد الله تعالى تسكين جسم وقدرا ان العبد اراد تحريكه فاما ان يقع المراد ان وهو محال او لا يقع واحد منهما وهو ايضا محال على ما بيناه فى مسألة التوحيد لانه خروج عن القیضين او يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد (١) وهو ايضا محال لان وقوع احدهما ايسر اولى من وقوع الآخر لان الله تعالى وان كان قادرا على ما لا نهاية له والعبد ليس كذلك الا ان ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة الله تعالى وقدرة العبد فى هذه الصورة لان الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه واذا كان المقدور غير قابل للتفاوت لم تكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت فيمتنع ان تكون قدرة الله على ايجاد هذه الحركة اقوى من قدرة العبد على ايجاد السكون بل الله تعالى قادر على سائر المقدورات والعبد غير قادر عليها لكن ذلك التفاوت لا يوجب التفاوت فى القدرة على تلك الحركة والقدرة على هذا السكون واذا ثبت ان قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة المعينة لا يمكن ان تكون

اقوى من قدرة العبد على ايجاد هذا السكون استحال ان يقال ان مقدور الله تعالى اولى بالوقوع من مقدور العبد وثبت ان التفاوت الحاصل بسبب ان قدره الله تعالى متعلقة بما لا نهاية له وقدرة العبد متعلقة بالمتناهى لا يقدح في ذلك التساوى ثبت ان بتقدير ان تكون قدرة العبد صالحة للايجاد يلزم احد هذه الاقسام الثلاثة وثبت ان كل واحد منهما باطل فازم القطع بان قدرة العبد غير صالحة للايجاد -

الحجة الخامسة - ان الفعل الاختياري لا يقع الا ما تعلق به القصد والا اختيار والكافر لا يقصد ولا يختار احداث الجهل بل لا يقصد الا العلم والصدق فكان يجب ان لا يحصل له الا العلم والصدق فلما قصد العلم وحصل له الجهل علمنا ان وقوعه ليس بايقاعه بل بايقاع غيره -

فان قيل انما حصل ذلك الجهل لانه ظن انه علم فلا جرم قصد ايقاعه -

قلبا فهو انما اختار الجهل بسبب انه كان ذلك الجهل المتقدم حاصله له فان كان القول فيه كما في الاول لزم ان يكون كل جهل مسبوقا بجهل آخر لا الى بداية وذلك محال فاذا لا بد من انتهاء هذه الجهالات الى جهل اول غير مسبوق بجهل آخر وذلك الجهل الاول مستحيل ان يكون بسبب ان الانسان اختاره لان الانسان لا يختار ذلك البتة فثبت ان ذلك الجهل الاول انما حصل بايجاد الله تعالى وتخليقه وسائر الجهالات تفرعت عليه فكان الكل مستندا بالحقيقة الى تخليق الله تعالى وتكوينه -

واما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب في غاية الكثرة والبسط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد وهو انه لولا الاستقلال بالفعل لكان الامر والنهي والمدح والذم وانمواب والعقاب باطلا -

والجواب ان هذا السؤال لازم عليكم ايضا من ستة اوجه -

الاول - هو ان العلم بعدم الايمان ووجود لايمان متضادان متنافيان لذا تيها كما ان الحركة والسكون متنافيان متضادان لذاتيهما وذلك لان العلم بعدم الايمان لا يكون علما لامع عدم الايمان وعدم الايمان ووجوده متنافيان فوجب القول

بان العلم بعدم الايمان مناف ومضاد لوجود الايمان وكما ان الامر بالجمع بين الحركة والسكون امر بايجاد ما يمتنع وجوده فكذلك الامر بالايمان مع قيام العلم بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين -

اذا عرفت هذا - فنقول انه تعالى كان عالما من الازل الى الابد بان اباطب لا يؤمن ثم انه كان يأمره بالايمان فكان هذا امرا بالجمع بين النقيضين وهو محال فالتقول بتكليف ما لا يطاق لازم عليه (١) في مسألة العلم كما انه لازم عليه في مسألة خلق الافعال واوان جملة العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام حرفا لم يقدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بعدمه الان (٢) المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول والله اعلم - الوجه الثاني - في الا لزام انه تعالى قال (ان الذين كفروا سواء عليهم اأندرتهم) الآية فاولئك الذين اخبر الله عنهم هذا الخبر لو آمنوا لانقلب هذا الخبر كذبا والكذب على الله تعالى محال والمفضى الى المحال محال فكان صدور الايمان عنهم محالا مع ان الله تعالى كان يأمرهم بالايمان -

الوجه الثالث - انه تعالى كلف اباطب بالايمان ومن جملة الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه ان اباطب لا يؤمن فقد صار اباطب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وهذا تكليف الجمع بين النقيضين -

الوجه الرابع - وهو ان توجه التكليف على العبد اما ان يكون حال استواء الداعي الى الفعل او الترك او حال رجحان احد الداعيين على الآخر اما الاول فهو تكليف بما لا يطاق لان الاستواء والرجحان متناقضان فلو كلف حال الاستواء بالترجيح لكان قد وقع انتكاف بالجمع بين النقيضين واما الثاني فهو ايضا تكليف بما لا يطاق لانه ان كلف بالراجح فالراجح واجب الوقوع على ما بيناه وما كان واجب الوقوع لنفسه استحال ان يكون وقوعه بايقاع موقع منفصل فكان امره بايقاعه امرا له بما ليس في وسعه وان كلف بالمرجوح فالمرجوح ممتنع الوقوع فكان هذا امرا بايقاع ما يكون ممتنع الوقوع والله اعلم -

فان قيل - لم لا يجوز ان يقال انه حال استواء الداعيين يكون مأمورا بالترجيح لانى هذه الحالة التى هى حالة الاستواء بل فى الحالة الثانية منها -

قلنا - اذا توجه عليه هذا التكليف فى حال الاستواء فاما ان يؤمر حال الاستواء بان يحصل الترجيح فى هذه الحالة التى هى حال الاستواء فيكون هذا جمعا بين التقيضين واما ان يقال انه فى هذه الحالة مأمور بان يوقع الترجيح فى الحالة الثانية من هذه الحالة -

فنقول - هذا القسم ايضا ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما ان يكون المراد منه انه حال الاستواء اعلمه انه اذا جاءت الحالة الثانية فهو فى تلك الحالة الثانية مأمور بايقاع الترجيح لكن على هذا التقدير لا تكليف عليه فى حال الاستواء بل اعلمه انه فى الحالة الثانية سيصير مكلفا اذا كان كذلك فنحن نقول عند مجئ الحالة الثانية اما ان يكون الحال حال الاستواء او حال الترجيح ويعود الاشكال المذكور واما ان يكون المراد منه انه فى حالة الاستواء مأمور فى هذه الحالة بان يوقع الرجحان فى الحالة الثانية لكن على هذا التقدير يتوجه تكليفه ما لا يطابق لان ايقاع الرجحان فى الزمان الثانى مشروط بحصول الزمان الثانى وحصول الزمان الثانى فى الزمان الاول محال فكان ايقاع الترجيح فى الزمان الثانى عند حصول الزمان الاول موقوفا على شرط محال والموقوف على المحال محال فقول القائل انه كلف حال الاستواء بان يوقع الترجيح فى الزمان الثانى يكون تكليفه ما لا يطق - الوجه الخامس - ان نقول ان شيئا من التصورات غير مكتسب فشى من التصديقات البدئية غير مكتسب فشى من التصديقات غير مكتسب مع انه ورد الامر بتحصيل المعرفة فكان هذا تكليفه بما لا يطق -

انما قلنا ان شيئا من التصورات غير مكتسب لان من طلب اكتسابه فاما ان يكون له شعور بتلك الماهية واما ان لا يكون فان كان له شعور بتلك الماهية كان تصورها حاصله فطلب الحاصل محال وان لم يكن له شعور بتلك الماهية استحال طلبه لان الغافل عن الشئ يمتنع ان يكون طالبا له -

فانه قلت انه مشعور به من وجه دون وجه -

قلت الوجه المشعور به مغاير للوجه الغير المشعور به فالمشعور به امتنع طلبه لكونه حاملا وغير المشعور به امتنع طلبه لكونه مغفولا عنه -

وانما قلنا انه لما كانت التصورات غير مكتسبة كانت التصديقات البديهية غير مكتسبة وذلك ان التصديقات البديهية هي التي يكون مجرد طرفي موضوعها ومحوها كافيا في جزم الذهن باثبات احدهما للآخر اوسلبه عنه وعلى هذا التقدير ان حضرة التصورات كان ذلك التصديق واجب الحصول وان لم تحضر كان ذلك التصديق ممتنع الحصول فاذا كان هذا التصديق واجب الحصول لزم الدوران نفيا واثباتا عند حضور تلك التصورات نفيا واثباتا وثبت ان حضور تلك التصورات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان فالزم ان يكون حصول هذه التصديقات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان فثبت ان هذه التصديقات البديهية ليس شيء منها مكتسبا وانما قلنا انه لما كان الامر كذلك امتنع ان يكون شيء من التصديقات مكتسبا وذلك لان التصديقات المكتسبة لا تسلسل ولا تدور بل لابد من انتهائها الى المكتسب الاول فيكون التصور المكتسب الاول هو تلك البديهيات لاحالة فتلك البديهيات اما ان تكون تامة في استلزام المكتسب الاول واما ان لا تكون فان كانت البديهيات تامة لزم من حصولها حصول المكتسب الاول ولزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الاول لانه لا سبب للمكتسب الاول الا تلك البديهيات فحيث يكون المكتسب الاول واجب الدوران نفيا واثباتا مع ما لا يكون باختياره لا نفيا ولا اثباتا فحيث يخرج المكتسب الاول عن ان يكون باختياره -

واذا عرفت هذا فنقول - حال المكتسب الثاني بالنسبة الى المكتسب الاول كما ذكرناه على هذا التقدير لا يكون شيء من العلوم مكتسبا -

واما ان قلنا بان تلك البديهيات غير تامة في استلزام المكتسب الاول فحيث لا بد مع تلك البديهيات من شيء من المكتسبات فحيث يكون ذلك المكتسب مقدما على اول المكتسبات وذلك محل قبيح بما ذكرنا ان جميع العلوم اما بديهية

واما

واما ان تكون من لوازم البدييات وشئ منها ليس بمكتسب فاذا شئ من العلوم غير مكتسب ولا شك في ورود الامر بها لقوله تعالى (فاعلم انه لا اله الا الله) ثبت ان تكليف ما لا يطاق لازم على الكل -

الوجه السادس - انه ورد الامر بتحصيل معرفة الله تعالى فنقول اما ان يقال انه توجه هذا الامر على من يعرف الله اوعلى من لا يعرف الله تعالى فان كان الاول كان هذا امرا بتحصيل الحاصل وانه محال وان كان الثاني كان هذا توجهها لامر الله تعالى على من لم يكن عارفا بالله تعالى والجاهل بالذات جاهل بالصفات فاذا هذا الامر متوجه على شخص لا يمكنه حال بقاء ذلك الامر ان يعرف الامر والامر وذلك عين تكليف ما لا يطاق ثبت بهذه الوجوه الستة ان تكليف ما لا يطاق لازم على الكل والاستقصاء في هذا الباب مذكور فيما صنفناه في اصول الفقه -

فان قيل - هب ان هذا الاشكال لازم على الكل فما الحيلة لنا ولهم في دفعه - قلنا - الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بانه (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد - وانه لا يستل عما يفعل وهم يستلون) وهذا آخر المباحث المحصلة في هذا الباب وبالله التوفيق -

المسئلة الثالثة والعشرون

في انه لا يخرج شئ من العدم الى الوجود الا بقدره الله تعالى

اعلم - ان ارباب (١) الملل يخافوننا في هذه المسئلة ولواطنينا في شرح المذاهب وابطلنا ابطال الكتاب الا انا ههنا نكتفي باختصار فنقول الذي يدل على صحة قولنا وجوه -

الاول - ان علة صحة القدورية هي الامكان والامكان حكم مشترك فيه بين كل الممكنات واذا كانت العلة مشتركة فيها كان الحكم كذلك فاذا (٢) كل الممكنات مشتركة في كونها بحيث يصح ان تكون مقدورة لله تعالى والمقتضى لكونه

(١) ر - اكثر ارباب المذاهب (٢) ص - كل حكم لممكنات

قد را على المقدور هو ذاته ونسبة الذات الى الكل على السوية فلما اقتضت الذات كونه تعالى قادرا على البعض وجب ان تقتضى كونه قادرا على الكل فثبت انه تعالى قادر على كل الممكنات فلو فرضنا شيئا آخر يصلح لان يكون مؤثرا في الوجود فعند فرض اجتماع هذين المؤثرين اما ان يقع الاثر بهما او لا يقع بواحد منهما او يقع باحدهما دون الثاني والاقسام الثلاثة باطلة لما مرّت الاشارة اليه في مسألة التوحيد ومسئلة خلق الاعمال (١) فوجب القطع بانه لا شئ سوى قدرة الله تعالى يصلح للتأثير والتكوين -

الثاني - ان صفة الامكان صفة واحدة في الممكنات وانها موجهة الى المؤثر فما ان يقال الامكان يحوج الى مؤثر معين او يحوج الى مؤثر غير معين والثاني محال لان ما لا يكون معينا في نفسه لا يكون موجودا وما لا يكون موجودا استحال احتياج غيره اليه في الوجود فاذا الامكان يحوج الى شئ معين فذلك المعين اما ان يكون من الممكنات واما ان لا يكون لاجاز ان يكون من الممكنات والا لكان امكان ذلك الشئ يحوجه الى نفسه وحينئذ يكون موجودا لنفسه وكل ما كان موجودا لنفسه كان واجبا لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال ولما بطل ان يكون ذلك الشئ من الممكنات ثبت انه واجب لذاته فثبت ان الامكان يحوج جميع الممكنات الى الوجود الواجب لذاته فيكون الواجب لذاته هو المبدأ او وجود جميع الممكنات وهو المطلوب -

فان قيل - لم لا يجوز ان يكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر من حيث انه مؤثر والمؤثر من حيث هو مؤثر له ماهية واحدة بانواع وهي لا تمنع دخول اشياء كثيرة تحتها بالعدد -

والجواب - لما كان المؤثر من حيث انه مؤثر مفهوما واحدا مشتركا فيه بين ذوات الماهيات المختلفة فيلزم ان تكون المؤثرية لاحقا من اواحق تلك الماهيات المختلفة وكل ما كان كذلك كان مفتقرا الى المؤثر ويعود التقسيم الاول فيه ولا ينقطع الافتقار والاستناد الا عند الانتهاء الى الذات ويجب ان تكون تلك الذات معينة

كما بيناه وحينئذ يحصل المطلوب -

الحجة الثالثة - وهي مبنية على اصول الحكماء ان كلما كان ممكنا لذاته فهو قابل للوجود والعدم فلو كان شيء من الممكنات مؤثرا في وجود شيء آخر ازم كون الشيء الواحد قابلا ونا علا معا وهو محال فاذا لم يمكن له خاصية القبول وليس له صلاحية التأثير كما ان الواجب لذاته له خاصية التأثير وليس له صلاحية القبول -

واعلم - ان المخالفين في هذه المسئلة فرق كثيرة -

الفريق الاول من المخالفين في هذه المسئلة - الفلاسفة الذين يقولون العلول الاول لذات الله تعالى من غير واسطة شيء واحد وهو العقل الاول واما سائر الاشياء فهي معلولات معلولاته ولهم فيه شبه -

الشبهة الاولى - ان مفهوم انه تعالى مصدر - ا - غير مفهوم انه مصدر - ب بدليل انه يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فهذا ان المفهوم ان اما ان يكونا داخليين في الماهية او خارجين عنها او يكون احدهما داخلا في الماهية والآخر خارجا عنها فان كانا داخليين في الماهية كانت الماهية مركبة وهذا في حق واجب الوجود محال وان كانا خارجين عن الماهية فلا شك انهما من لواحق هذه الماهية وكل ما كان خارجا عن الماهية لاحتمالها غير مستقل بنفسه فنه يكون ممكنا بذاته واجبا بغيره فحينئذ يعود التقسيم من ان تكون تلك الماهية مصدرا لاحد هذين الازمين بتاثير الكونها مصدر الالزام اثنائي فان كان هذان المفهومان ايضا خارجين عن الماهية ازم اما التسلسل واما الانتهاء الى اسكثرة في الماهية وهو القسم الاول -

واما القسم الثالث - وهو ان يكون احد القسمين داخلا في الماهية والآخر خارجا عنها (١) فهذا يقتضى ان تكون هذه الماهية مركبة لان كل ما له جزء فاقله انه مركب من جزئين وذلك يقتضى ان يكون المعاول واحدا لان الجزء المتقدم والمعاول متأخر والجزء لا يكون معلولا فثبت ان القول بصدور الشئيين عنه يقتضى الى هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا -

الشبهة الثانية - اذا صدر عن الشيء الواحد باعتبار واحد الالف والباء والالف

(١) مص - في الماهية لا خارجا عنها

لاشك انه غير الباء فمن حيث انه صدر عنه الالف لم يصدر عنه الباء لانه من ذلك
الحيث صدر عنه الباء والباء ليس بالالف فمن حيث انه صدر عنه الباء لم يصدر
عنه الالف -

الشبهة الثالثة - العلة لا بد وان تكون ملائمة للعلول والشيء الواحد بالاعتبار الواحد
لوا وجب الشيئين المختلفين لزم ان يكون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد ملائماً
لشيئين مختلفين والملائم للشيئين المختلفين مختلف فيلزم ان يكون الشيء الواحد
بالاعتبار الواحد مخالفاً لنفسه وهو محال -

الشبهة الرابعة - لما شا هدنا ان تأثير النار هو التسخين وتأثير الماء هو التبريد استدللنا
بهذين الأمرين (١) على ان طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار واذا كان اختلاف الأثر دالا
على اختلاف المؤثر فبان يدل على تعدد المؤثر اولى -

والجواب عن الاول - ان الوحدة يصدق عليها انها نصف الاثنين وثلاث التثنية
وربع الاربعة فنقول مفهوم انها نصف الاثنين مغاير لمفهوم انها ثلث التثنية ويعود
التقسيم الذي ذكرتم فيها فيلزم وقوع الكثرة في الوحدة وذلك محال ولما كان
هذا الكلام باطلا فكذا ما ذكرتم -

والجواب عن الثاني - ان نقيض انه صدر عنه الالف هو انه ما صدر عنه الالف
لانه صدر عنه ما ليس بالالف وانعرق ظاهر بين قولك ما حصل بالالف وبين قولك
حصل ما ليس بالالف واوضح ما ذكرتم لزم ان لا يقبل الواحد الا الواحد لانه
قبل الالف وقبل الباء والباء ليس بالالف فحين قبل الالف لم يقبل الالف (٢) وذلك
محال فلما كان هذا الكلام باطلا في جانب القابل فكذا في جانب الفاعل -

والجواب عن الشبهة الثالثة - ان الملائم غير ملخص المعنى فان اردتم به كون العلة
مماثلة للعلول فهذا خطأ لان العلول لذاته محتاج الى العلة والعلة لذاتها مؤثرة في
المعلول فلو كانت العلة والمعلول مثلين لزم كون العلة معلولا والمعلول علة وهو
محال وان كان المراد من الملائمة شيئا آخر فلا بد من بيانه -

والجواب عن الشبهة الرابعة - ان الذي به عرفنا ان طبيعة الماء تخالف طبيعة النار

ليس هو مجرد اختلاف الأثرين بل رأينا الماء حاصلًا بدون التسخين والنار
حاصلة بدون التبريد علمنا بهذا اختلاف طبيعتهما فالحاصل ان المعروف لاختلاف
الطبيعتين هو تخلف الآثار لا اختلاف الآثار (١) -

النوع الثاني من المخالفين الثنوية الذين ينسبون الخير الى النور والشر الى الظلمة
واعلم ان النور كيفية قائمة بالجسم ونحن قد دللنا على ان الجسم يحدث فكان القول
بحدوث النور الذي هو كيفية قائمة بالجسم اولى وقدماء المشايخ ابطالوا مذاهبهم بان
من قال اخطأت فقاتل هذا القول اما ان يكون هو النور والظلمة فان كان هو
النور فان كان صدقاً فالنور قد فعل الشر وان كان كذباً والكذب شر فالنور قد فعل
الشر وان كان ثل هذا القول هو الظلمة فان كان صدقاً والصدق خير فالظلمة فعلت
الخير وان كان كذباً فالظلمة ما فعلت الخطأ وترك الخطأ خير فالظلمة فعلت الخير -

النوع الثالث من المخالفين - المنجمون الذين يقولون المدبر في هذا العالم السفلى هو
الافلاك والكواكب والذي يدل على بطلان قولهم ان الافلاك اما ان تكون
بسائط او مركبة من اجزاء (٢) كل واحد منها بسيط في نفسه وكل بسيط فانه يحصل
له جانبان بحيث يكون كل واحد منهما مساوياً للآخر في تمام الماهية وكل ما كان
كذلك فكل ما صحح على احد جانبيه صحح على الآخر بكل ما كان كذلك فما كان
ممسوساً بمينه صحح ان ينقلب ممسوساً بيساره وبالعكس فكل ما كان كذلك فان التركيب
والانحلال جائز ان عليه فاذا التركيب والانحلال جائز ان على اجرام الفلك
والكواكب فيلزم من هذه النكتة فساد اصول الفلاسفة واصحاب المجسطي في
اجرام الفلك ويلزم القول بافتقارها في ذواتها وصفاتها واشكالها الى تقدير فاعل
مخترع واحتجوا بان تشهد ان تغيرات احوال هذا العالم مبروطة بتغيرات احوال
الكواكب ويدل عليه حال الليل والنهار وحال الفصول الاربعة -

والجواب ثبت في المنطق انه لا يلزم من حصول شيء عند شيء ومن عدمه عند
عدمه كونه معللاً لاحتمال حصول هذا الدوران مع شطر الملة وشرط العنة ومع
صفة لازمة للعنة طرداً وعكساً مع انه يكون احسباً عن التأثير -

(١) د - تخلف الآثار لانها من اختلاف المؤثر (٢) د - اجرام -

النوع الرابع من المخالفين - الطبيعيون وهم يقولون ان حوادث هذا العالم من المعادن والنبات والحيوان معللة بامتزاج هذه العناصر بعضها مع بعض -
واعلم - ان القول بالامتزاج باطل وذلك لان هذه العناصر اذا اختلطت وامتزجت فاما ان يكون تأثير كل واحد منها في الآخر وتأثير كل واحد منها عن الآخر يقع دفعة واما ان يوجد تأثير احدهما في الآخر ثم بعد ذلك يعود ذلك المغلوب غالبا والاول باطلا لان المؤثر في انكسار كل واحد منهما قوة الآخر فالحر والبارد لو حصل انكسارهما معا وحال حصول المعلول لا بد من حصول العلة فيلزم ان يكونا في غاية القوة حال كونهما منكسرين وذلك محال والتماني باطل ايضا لان المغلوب بعد صيرورته مغلوبا يتمتع ان يعود اياه مع انه حال قوته كان عاجزا عن قهره -
لا يقال - لم لا يحوزان يقال النارية صفة قائمة بجسم الذر وتلك الصفة علة للحرارة واليبوسة وكذا المائية صفة قائمة بالماء وتلك الصفة علة للبرودة والرطوبة فالكاسر لبرد الماء ورطوبته ليس هو حر النار ويبسها بل ناريها والكاسر لحر النار ويبسها ليس هو برد الماء ورطوبته بل مائيته فعلى هذا لتقدير ردول السؤال - -
لانا نقول النارية والمائية اما يتنافيان بواسطة ما بين اثريهما من التنافي وحيث ان يعود الكلام الاول -

النوع الخامس من المخالفين - المعترضة اما النظم فقال انه تعالى غير قادر على خلق القبيح قال لان صدور هذه الاشياء عن الله تعالى محال وكل محال فهو غير مقدور وانما قلنا انه محال لان صدور هذه الاشياء عن الله تعالى يستلزم الجهل او الحاجة وكل واحد منهما محال ومستلزم المحال محال فصدور هذه الاشياء عن الله تعالى محال وانما قلنا ان المحال غير مقدور لان المحال ما يتمتع وتووعه والمقدور هو الذي يمكن وتووعه والجمع بينهما محال -

والجواب على مذهبنا - ان خلق شيء من الاشياء لا يدل في حق الله تعالى على الجهل ولا على الحاجة فزال هذا السؤال -
وعلى مذهب المعترضة والجواب عن هذه الشبهة ان ما كونا النبي ثبوت مقدوره لله تعالى انه لو صح تحقق الداعي الى فعل هذه المباح

القبائح في حق الله تعالى كانت قد دريته صالحة لا يجادها فالحاصل ان فعل هذه القبائح وان كان ممتعا لامتناع الداعي لكنه غير ممتنع بالنظر الى صلاحية القدرة واما الكعبى فانه يقول انه تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد لان فعل العبد اما طاعة او معصية وهما محالان على الله تعالى فثبت انه تعالى غير قادر على مثل فعل العبد - والجواب - ان طاعة العبد ومعصيته اما حركة واما سكون والله تعالى قادر على جميع الحركات والسكنات واما البصرون فقد سلموا انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد الا انهم قالوا انه تعالى غير قادر على نفس مقدور العبد -

واحتجوا عليه بان ما كان مقدورا للقادر لا بد وان يحصل عند ما يدعوه الداعي الى فعله وان لا يحصل عند ما يصرفه الصارف عن فعله فلو فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين وحصل الداعي الى الفعل في حق احدهما وحصل الصارف عن الفعل في حق الاخر في ازم ان يوجد ذلك الفعل وان لا يوجد وهذا محال فاقول بوجود مقدورين قادرين محال -

والجواب - (١) ان من جوز وجود مقدور واحد لقادرين لم يسلم انه يلزم من تحقق الصارف في حق احد القادرين عن الفعل ان لا يوجد الفعل لاحتمال ان يكون قصد غيره الى ايجاده سببا لوجوده وايضا الرجل اذا اعتمد على جسم آخر لحدثت حركة في ذلك الجسم الآخر فقد اتفقت المعتزلة على ان الحركة الحاصلة في ذلك الجسم المبين انما حصلت بتأثير هذا الاعتماد وتأثير هذه المدافعة واصحابه انكروا ذلك وهذه هي المسئلة المشهورة بمسئلة التولد -

وحجة اصحابنا - انه لو صح القول بالتولد لزم وقوع الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين بالآثر وهذا محال فاقول بالتولد محال - بيان الملازمة انه اذا التصق جوهر فرد بكف رجلين ثم ان احدهما جذب الكف في حال مادفع الآخر ايضا كفه فلو صح القول بالتولد كان الجذب مؤثرا للحركة في ذلك الجوهر كما ان الدفع مؤثر للحركة فيه - فاما ان تتولد من كل واحد منهما حركة على حدة او تتولد منهما معا حركة واحدة والاول باطل لانه يقتضى حصول الجسم الواحد في الحيز في

(١) هذه العبارة من هنا الى المسئلة ليست في ر - و اضيفت من مص

الآن الواحد مرتين وهذا غير معقول وايضا فعلى هذا التقدير تكون الحركتان متماثلتين فليس استناد احدهما الى الجذب والثانية الى الدفع اولى من العكس فيلزم استناد كل واحد من الحركتين الى الجذب والى الدفع فيعود الامر الى وقوع الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين ولما بطل هذا القسم ثبت انه حصل في ذلك الجوهر الفرد حركة واحدة حصلت بعلة الجذب وبعلة الدفع ثم كل واحد من هاتين العاتين مستقلة باقتضاء هذا الاثر مع القول بالتولد فيلزم حصول الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين وذلك محال لان ذلك الاثر يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال واستدلال المعتزلة على القول بالتولد انما هو لحسن المدح والذم والثواب والعقاب وقد تقدم الجواب عنه في مسألة خالق الافعال -

المسئلة الرابعة والعشرون

في بيان انه تعالى يريد بجميع الكائنات

مذهب المعتزلة ان الارادة توافق الامر وكل ما امر الله به فقد اراده وكل ما نهى عنه فقد كرهه ومذهبنا ان الارادة توافق العلم فكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد عدم فعل هذا ايمان ابي جهل مأموره وهو غير مراد وكفره منهى عنه وهو مراد - لنا وجهان -

الحجة الاولى - قد دللنا على انه تعالى خالق افعال العباد وكل من خلق شيئا لا على سبيل الاكراه والابلاء فهو يريد لذلك الشيء فوجب القطع بانه تعالى يريد لجميع افعال العباد -

الحجة الثانية - انه تعالى علم من ابي جهل انه لا يؤمن وقد بينا ان العلم بعدم الايمان مضاد لوجود الايمان وعند قيام احد الضدين كان الضد الثاني ممتنع الوجود اذاته فذا ايمان ابي جهل ممتنع الحصول مع العلم وكل المعلومات معلوم لله تعالى والله تعالى لا بد وان يكون عالما بامتناع وجود هذا الايمان ومن كان عالما بكون الشيء ممتنع الوجود استحال ان يكون يريد الوجوده فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى يمتنع ان يكون يريد صدور الايمان عن الكافر -

واما

واما المعتزلة - فقد احتجوا على قولهم بوجوه -

الشبهة الاولى - انه تعالى امر الكافر بالايان وكل من امر بشئ فهو مرید وجود المأمور به فيلزم ان يكون الله تعالى اراد الايمان من الكافر -

الشبهة الثانية - ارادة الكفر والفسق سفه و القسه لا يليق بالحكيم وايضا ان من اراد منه الكفر والفسق ثم انه يعاقب عليهم كان ذلك غاية السفاهة -

الشبهة الثالثة - الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فلو اراد الله تعالى الكفر من الكافرين لكان الكافر مطيعا لله تعالى بكفره وذلك باطل بالاتفاق -

الشبهة الرابعة - الرضا بقضاء الله تعالى واجب بالاجماع فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا بالكفر لكن هذا باطل لان الرضا بالكفر كفر -

الشبهة الخامسة - لو اراد الله تعالى الكفر من الكافر وخلق الكفر في الكافر لكان تكليف الكافر بالايان تكليف ما لا يطاق وهذا باطل بالعقل والسمع -

اما العقل - فلان كل انسان فانه يجذب بالضرورة من نفسه انه ان اراد الطاعة يمكنه فعلها فكيف يقال انه غير متمكن من الطاعة مع انه يجذب بالضرورة ثبوت هذه المكنة واما السمع - فقوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا بالله - فما لهم عن التذكرة معرضين) وكذا القول في جملة الآيات الدالة على ان الانسان غير عاجز عن الاتيان بالطاعات الشبهة السادسة - التمسك بقوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) وقوله تعالى (وما الله يريد ظلما للعباد - وبقوله - والله يهدي -

والجواب عن الشبهة الاولى - قلنا لانسلم ان الامر بالشئ يستدعي ارادة المأمور به فان النزاع ما وقع الا فيه -

وعن الثاني - (١) انا سنقيم الدلالة القاطعة ان شاء الله تعالى على ان القبيح لا يقبح

(١) في هـ ش مص قل في المعالم وعن الثاني ان الطاعة عبارة عن الاتيان بالمأمور به لا بالمراد وهذا اولي لان الامر صفة ظاهرة والارادة خفية - كذا نقله الامام نجر الدين صاحب الكتاب انتهى - كذا - والمناسب ان يكون هذا جوابا عن الثالث - ح -

الابالشرع وعلى هذا الاصل فانه لا يقبح من الله تعالى شيء -
 وعن الثالث - ان الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة -
 وعن الرابع - القضاء صفة الله ونحن راضون بقضاء الله تعالى اى راضون بصفة
 الله تعالى واما الكفر فليس هو نفس قضاء الله تعالى بل هو مقضى قضاء الله تعالى
 ولم يدل الدليل على انه واجب (١) الرضاء بكل شيء قضى الله تعالى به -
 وعن الخامس - المعارضة بالوجوه الستة التى ذكرناها فى خلق الافعال -
 وعن السادس - ان الرضا والمحبة ترك الاعتراض والكفر والمعاصى وان كانت
 بإرادة الله تعالى لكنها ليست بمحبة الله تعالى ولا برضاء (١) -

المسئلة الخامسة والعشرون

فى ان الحسن والقبح يثبتان بالشرع
 اهم المهمات فى هذه المسئلة تعيين محل النزاع فنقول لانزاع فى انا نعرف بعقولنا
 كون بعض الاشياء ملائما لطبا عنا وبعضها منافرا لطبا عنا - فان اللذة وما يؤدى
 اليها ملائم والالم وما يؤدى اليه منافر ولا حاجة فى معرفة هذه الملائمة وهذه
 المنافرة الى الشرع وايضا نعلم بعقولنا ان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص انما النزاع
 فى ان كون بعض الافعال متعلق الذم فى الدنيا والعقاب فى الآخرة وكون البعض
 الآخر متعلق المدح فى الدنيا والثواب فى الآخرة هل هو لاجل صفة عائدة الى
 الفعل او ليس الامر كذلك بل هو محض حكم الشرع بذلك او حكم اهل المعرفة به -
 فقالت المعتزلة المؤثر فى هذه الاحكام صفات عائدة الى الافعال ومذهبنا انه
 مجرد حكم الشرع -

(١) بهامش مص - فائدة قال شيخ الاسلام ابن عبدالسلام فى قواعده امر عباده
 وكلفهم بانهم يطيعونه ولا يعصونه ويوحدونه ولا يكفرونه مع علمه انهم لا يطيعون
 ويعصون فما حقيقة هذا الطلب - قال شيخ الاسلام ليس هذا طلبا على الحقيقة
 وانما هو من باب المجاز وكذا نقله الامام الزركشى فى كتابه شرح جمع الجوامع -
 واذا

وإذا تنقح محل النزاع فنقول الذى يدل على قولنا وجوه -

الحجة الاولى - ان افعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقليين باطل -

بيان المقدمة الاولى - ان صدور الفعل عند حصول القدرة والداعى اما ان يكون واجبا او لا فان كان واجبا كان فعل العبد اضطراريا لان حصول القدرة والداعى ليس بالعبد والالزام التسلسل واذا كان كذلك فعند حصولها يكون الفعل واجبا وعند ما لا يكونان حاصلين كان الفعل ممتنعا فكان الاضطرار لازما للاحاطة واما ان لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعى واجبا فاما ان يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح او لا يتوقف فان توقف كان حصول ذلك الفعل عند حصول ذلك المرجح واجبا والاعاد الكلام الاول وازم التسلسل واذا كان واجبا عاد القول بان حصول الفعل عند حصول القدرة والداعى اضطرارى واما ان لم يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح كان رجحان الفعل اتفاقيا بمعنى انه اتفق حصول هذا الرجحان لا لمؤثر اصلا فلا يكون ذلك الرجحان من العبد -

فثبت ان افعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية واذا كان كذلك وجب ان يكون القول بالحسن والقبح العقلى باطلا اما على قولنا فظاهرا واما على قول المتزلة فلان كل واحدة من هاتين الحلتين يناهى الاختيار وعند فقد ان الاختيار لا يبقى الحسن والقبح -

فان قيل - فهذا الكلام بتمامه قائم فى الغائب فينبغى ان لا يصدر من الله تعالى فعل حسن ولا فعل قبيح -

قلنا - قد ذكرنا فى مسألة خلق الافعال ان صدور الفعل عن القادر موقوف على المرجح وذلك المرجح هو الارادة والارادة فى حق العبد محدثة فافتقرت الى الخالق والموجد فكان هذا المعنى لازما فى حق العبد بخلاف البارى تعالى فان ارادته قديمة ازلية فاستغنت عن المؤثر فلم يلزم الجبر فى حقه -

الحجة الثانية - لو كان الظلم قبيحا لوجه عائد اليه لزم تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية وهذا محال فذلك محال -

بيان الملازمة - ان القبيح تقيض اللاقيح واللاقيح محمول على العدم والمحمول على العدم عدم فلا قبيح عدم فوجب ان يكون القبح صفة موجودة -
اذا ثبت هذا فقول الظلم ماهية مركبة من امور منها كون ذلك الاضرار غير مستحق ومعلوم ان كونه غير مستحق قيد عدمى فاذا علمنا قبح الظلم بكونه ظلما وكونه ظلما ماهية مركبة من قيود احدها قيد عدمى فحينئذ لم يكن مجموع القيود المتبعة في كونه ظلما امرا وجوديا فيلزم تعليل القبح الذى هو صفة موجودة بالعدم وهو محال وانما قلنا ان تعليل ذلك الموجود بالعدم محال وذلك لان العدم نفى محض وسلب صرف وايجاد الغير يعتمد كونه موجودا في نفسه واذا لم يكن له ثبوت وتحقق اصلا امتنع كونه علة لغيره -

الحجة الثالثة - لو كان قبح الكذب لكونه كذا بالوجب ان يقبح كل ما كان كذبا وكان يلزم ان يكون الكذب الذى يكون (١) سببا لخلاص الانبياء والرسل عليهم السلام عند (٢) اقدام الظلمة عليهم بالقتل وانواع الايذاء قبيحا ومعلوم انه ليس كذلك فدل هذا على ان كونه كذبا ليس علة للقبح -

فان قيل - الكذب في جميع المواضع قبيح والواجب في هذه الصور انما هو ذكر المعارض كما قيل (ان في المعارض لمدوحة عن الكذب) وايضا لم لا يجوز ان يقال ان كونه كذبا علة للقبح الا ان الحكم يخلف عن العلة في هذه الصورة لقيام مانع ومعارض -

والجواب عن السؤال الاول - افانفرض ان الكلام فيما اذا لم يكن التعريض كافيا كما اذا قال هل رأيت فلانا في هذه الساعة وهل تعرف مكانه فان قلت نعم طالبك به وقتله لا محالة وان قلت لا فقد كذبت -

واما السؤال الثانى - بجوابه انه اوجاز تخلف القبح عن الكذب لمانع فلا كذب الا ويجوز وان يقال انه لعلة وجد مانع من الموانع يمنعه من قبحه وعلى هذا التقدير

لا يمكنك الحكم القطعي بقبح شيء من الاكاذيب اقصى ما في السبب ان يكون
الحاصل هو الظن وعند هذا لا يمكنك الحكم بقبح الكذب في حق الله تعالى -

الحجة الرابعة - لو ان ظالما قال لشخص اني سأقتلك غدا فههنا الحسن ما ان يقتله
وهو باطل قطعاً وان لا يقتله الا انه اذا لم يقتله صار الخبر بانه سيقتله غدا كذباً فلو
كان الكذب قبيحاً لكان ترك القتل يلزمه القبيح وما يلزمه القبيح فهو قبيح
فكان يجب ان يكون ترك القبيح قبيحاً ولما كان ذلك باطلاً شاملاً انه لا يمكن الحكم
بقبح الكذب مطلقاً وبالله التوفيق -

شبهة الخصم - انا نعلم ببداهة العقل ان انظلم قبيح وان الاحسان حسن وهذا العلم
غير مستفاد من الشرع فان من ينكر الشرع حصل له هذا العلم فدل ذلك على
ان هذا مستفاد من العقل -

والجواب - ان هذا (١) الحسن والقبح عبارتان عن رغبة الطبع ونفرته ولانزاع
في ان هذا معلوم بالعقل انما النزاع في ان كون الفعل متعلق الذم والعقاب او متعلق
المدح والثواب هو لاجل صفة قائمة بالفعل وما ذكرتموه لا بدل على ذلك
وتمام الكلام فيه مذکور في كتاب المحصول في علم الاصول والله اعلم -

المسئلة السادسة والعشرون

في انه لا يجوز ان تكون افعال

الله تعالى واحكامه معللة بعلة البتة

اتفقت المعتزلة على ان افعال الله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو اختيار
اكثر المتأخرين من الفقهاء وهذا عندنا باطل ويدل عليه وجوه خمسة -

الحجة الاولى - ان كل من فعل فعلاً لاجل تحصيل مصلحة او دفع مفسدة بان كان
تحصيل تلك المصلحة اولى له من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل قد استناد بذلك القول
تحصيل تلك الاولوية وكل من (٢) كان كذلك كان ناقصاً بذاته مستكلاً بغيره

(١) ر - ان هذان اللفظان - - - آخ - (٢) محس - ما

وهو في حق الله تعالى محال وان كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة اليه سيان فمع الاستواء لا يحصل الرجحان فامتنع الترجيح -

لا يقال - حصولها ولا حصولها بالنسبة اليه وان كانا على التساوى الا ان حصولها اولى للعبد من عدم حصولها له فلاجل الا ولوية العائدة الى العبد ترجح الوجود على العدم - لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها له اما ان يكونا متساويين بالنسبة الى الله تعالى اولا يستويان وحيث يعود التقسيم المذكور -

الحجة الثانية - لو كان موجودية الله تعالى معللة بعلة لكانت تلك العلة ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل وهو محال وان كانت محدثة افتقر كونه تعالى موجودا لتلك العلة الى علة اخرى فيلزم التسلسل وهو محال وهذا هو المراد من قول مشايخ الاصول - علة كل شيء صنعه (١) ولا علة لصنعه -

الحجة الثالثة - ان جميع الاغراض يرجع حاصلها الى شيئين تحصيل اللذة والسرور ودفع الألم والحزن والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شيء من الوسائط وكل من كان قادرا على تحصيل المطلوب ابتداء بدون واسطة ولم يصير تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط اسهل عليه من تحصيله ابتداء كان التوسل الى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسطة عبثا وذلك على الله تعالى محال فثبت انه لا يمكن تعليل افعاله واحكامه بشيء من العال والاعراض -

الحجة الرابعة - انه لو وجب ان يكون خلقه وحكمه معللا بغرض لكان خلق الله تعالى العالم في وقت معين دون ما قبله وما بعده معللا برعاية مصلحة وغرض ثم ذلك الغرض وتلك المصلحة اما ان يقال انه كان حاصله قبل ذلك الوقت او ما كان حاصله قبله فان كان حاصله قبله كان لا جله اوجد الله تعالى العالم في ذلك الوقت حاصله قبل ان اوجده فيلزم ان يقال انه كان موجودا له قبل ان كان موحدا وذلك محال واما ان قلنا بان ذلك الغرض وتلك المصلحة ما كان حاصله قبل ذلك الوقت وانما حدث في ذلك الوقت فنقول حصول ذلك الغرض في ذلك الوقت اما ان نفتقر الى المحدث اولا نفتقر فان لم نفتقر فقد حدث الشيء لاعن

موجودو محدث وهو محال وان افتقر الى المحدث فان افتقر تخصيص احداث ذلك الغرض بذلك الوقت الى غرض آخر عا دالتقسيم الاول فيه ولزم التسلسل وان لم يفتقر البتة الى رعاية غرض آخر فيثبت تكون موجدية الله تعالى وخالقيته غنية عن التعايل بالاغراض والمصالح وهذا هو المطلوب -

واعلم - ان هذه الحجة التي ذكرناها في اختصاص حدوث العالم بذلك الوقت المعين عائدة في اختصاص كل واحد من الحوادث لوقته المعين -

الحجة الخامسة - قد بينا في مسألة خلق الافعال انه لا موجد الا الله تعالى واذا كان كذلك كان الخير والشر والكفر والايمان حاصلًا بايجاده وتخليقه وتكوينه واذا كان الامر كذلك امتنع توقف كونه تعالى خالقًا وموجدًا على رعاية المعاني والاغراض - واحتج الخصم على مذهبه بانه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك امتنع ان يكون فاعلا للقبيح -

اما المقدمة الاولى - وهي قولنا انه عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنه فهذه المقدمة مبنية على ثلث مقدمات - احداها ان القبائح اما تقبح لوجوه عائدة اليها - وثانيها انه تعالى منزّه عن جميع الحاجات - وثالثها انه تعالى عالم بجميع المعلومات واذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ظهر انه تعالى غني عن فعل كل القبائح وانه تعالى عالم بكونه غنيا عنها -

اما المقدمة الثانية - فهي ان كل من كان غنيا عن القبائح وكان عالما بكونه غنيا عنها فانه يستحيل ان يفعل القبيح فقد ذكرنا في تقرير هذا طريقين -

الاول انا بيداه العقل نعلم ان جهة القبح جهة صرف عن الفعل لاجهة دعاء اليه فاذا حصل العلم بكونه قبيحا ولم يصر هذه الصارف معارضا بداعية الشهوة والحاجة بقي الصارف خاليا عن معارضة الداعي فوجب (١) ان يمتنع الفعل -

الطريق الثاني - وهو ان ثبت هذه المقدمة في الشاهد ثم نقيس الغائب على الشاهد اما اثباتها في الشاهد فلانا اذا قلنا لانسان كامل الله اراد ان يترك ما اراد وان كذبت اعطيناك دينارا وفرضنا حصول الاستور بينه وبين الله تعالى

جميع مافع الدنيا والآخرة وفي جميع مضارهما من المدح والذم والثواب والعقاب وسهولة التلطف بتلك اللفظة وصعوبته فان في هذه الصورة نعلم بالضرورة انه يرجح الصدق على الكذب وذلك يدل على ان جهة الحسن جهة دعاء وجهة القبيح جهة صرف واذا ثبت هذا في الشاهد فقيس عليه الغائب ونقول هذا الترجيح لا بد فيه من علة فتلك العلة ليست الا علمه بان هذا حسن وذلك قبيح لانا كلما علمناه قبيحا علمناه هذه المرجوحية وكلماء علمناه حسنا علمناه هذه الراجحية فلما دار العلم باحدهما مع العلم بالآخر وجودا وعدما علمنا ان العلة في هذا البعث وفي هذا المنع ليس الا العلم بهذه الجهة واذا كان هذا العلم حاصل في حق الله تعالى وجب ان يترتب عليه هذا البعث وهذا المنع - وهذا غاية تقرير كلام المعزاه في هذه المسئلة -

والجواب - اها المقدمة الاولى من هذا الدليل فهي مبنية على ان الحسن والقبح اما يشبتان لوجوه عائدة الى الفعل وقد ابطلنا هذه القاعدة سلما انه تعالى عالم بقبيح القبيح وعالم بكونه غنيا فهم قلتم ان كل من كان كذلك فانه لا يفعل القبيح وتقريره انكم اما ان تقولوا ان كل من كان كذلك فانه يمتنع مع هذه الحالة ان يفعل القبيح اولاد عوا الامتناع العقلي فان ادعيتم الامتناع العقلي لم يكن الله تعالى قادرا مختارا لان الاستغناء والعلم بذلك الاستغناء من لوازم ذاته وترك القبيح من لوازم هذا الاستغناء وهذا العلم ولازم اللازم لازم فترك القبيح من لوازم الذات المخصوصة واذا كان كذلك كان ترك القبيح امرا واجبا بالذات ممتنع العدم واذا كان ترك القبيح امرا واجبا بالذات كان ايصال الثواب الى المستحق امرا واجبا وجوبا بالذات لان تركه لما كان قبيحا ممتنعا بالذات كان فعله فعلا واجبا بالذات فحيث يلزم ان تكون ذاته تعالى موجبا لحصول الثواب وبوصوله الى المستحق وان لا يكون قادرا على الترك اصلا فانبات الحكمة على هذا الوجه يقدح في كونه قادرا الا ان الحكمة مفرعة على كونه قادرا والفرع اذا استلزم فساد الاصل كان باطلا فالقول بالحكمة يجب ان يكون باطلا على هذا القول وايضا اذا كان الفعل موقوفا على الداعي ارم الجبر واذا لزم الجبر كان الله تعالى فعلا لجميع افعال العباد بواسطة

بواسطة خالق القدرة والداعي الموجب لها وإذا كان كذلك امتنع أن يقال أنه تعالى لا يفعل هذه الأفعال -

وأما القسم الثاني - وهو أن تقولوا أن كونه تعالى غنيا مع كونه عالما بكونه غنيا لا ينافي فعل القبيح ولم يكن بين حصول هذا الفعل وحصول ذلك الوصف منافاة ولا مانعة أصلا فيستدل بتعدد الاستدلال بذلك الوصف على أنه تعالى لا يفعل القبيح لأن كل ما لم يكن فيه امتناع لم يلزم من فرض وجوده محال ولا فساد فهذا سؤال صعب على ما ذكره والله أعلم بالصواب (١) -

المسئلة السابعة والعشرون

في اثبات الجوهر الفرد

اعلم أنا قبل الخوض في مسألة المعاد نفتقر إلى اثبات أصاين أحدهما معرفة النفس ومعرفة النفس محتاجة إلى معرفة (٢) الجوهر الفرد -
والأصل الثاني - اثبات الخلاء فحن قبل الخوض في مسألة المعاد نذكر هذه المسائل الثلاث -

أما مسألة الجوهر الفرد - فقول لا شك أن هذه الأجسام المحسوسة قابلة للتقسيمات فهذه التقسيمات الممكنة إما أن تكون موجودة بالفعل أو لا تكون وعلى كلا التقديرين فهي إما أن تكون متناهية أو غير متناهية فحصل من هذا التقسيم أقسام أربعة لا مزيد عليها -

فالأول - قول من يقول الجسم المحسوس مركب من أجزاء متناهية وكل واحد منها غير قابل للتقسمة بوجه من الوجوه وهذا قول أكثر المتكلمين -

والثاني - قول من يقول الجسم المحسوس مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل وهذا هو القول المنسوب إلى النظام -

والثالث - قول من يقول هذا الجسم المحسوس واحد في نفسه كما أنه واحد في الحس

(١) في هامش مص - جرت العادة أن يجعل هذا آخر الجزء الأول من الكتاب

(٢) ر - مسألة -

الا انه قابل لا تقسامات غير متناهية لا بمعنى انه يقبل اتقسامات غير متناهية دفعة واحدة بل بمعنى ان الجسم لا ينتهى فى الصغر الى حدا لا يقبل بعد ذلك الاتقسام وان كل ما يخرج من الاتقسامات الى الفعل ابدا فهو متناه كما انا نقول انه تعالى قادر على ما لا نهاية له لا بمعنى انه يمكن (١) ان يخلق اشياء لانهاية لها فان ذلك محال بل بمعنى انه تعالى لا يصل فى الخلق والايجاد الى حدا لا ويمكنه بعد ذلك ان يوجد شيئا آخر وان كل ما يخرج الى الوجود فانه متناه وهذا مذهب جمهور الفلاسفة -

الرابع - قول من يقول الجسم البسيط واحد فى نفسه لكنه قابل لاتقسامات متناهية فهذا هو تفاصيل المذاهب فى هذا الباب -

ويدل على ان الجسم مركب من اجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه دلائل -

الحجة الاولى - ان كانت الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه كان الجسم مركبا من امور كل واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه والمقدم حق فالتالى مثله -

انما قلنا - ان الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية وذلك لان الجسم يشاهد انه تحرك بعد ان لم يكن متحركا فهذه الحركة صفة زائدة على ذات الجسم ثم نقول هذه الصفة اما ان لا يحصل شئ منها فى الحال او يحصل فان لم يحصل شئ منها فى الحال امتنع ان يصير ماضيا (٢) او مستقبلا وذلك لان الماضى هو الذى كان حاضرا فى وقت من الاوقات وقد زال الآن والمستقبل هو الذى يتوقع ان يحضر فى زمان من الازمنة الآتية وبعد لم يحضر فلو امتنع ان يكون له حضور بوجه من الوجوه لم يكن ماضيا ولا مستقبلا ولا حاضرا وكل ما كان كذلك لم يكن موجودا البته فالحركة لا وجود لها البته وهذا خلف فثبت انه لا بد وان يحضر من الحركة شئ فى الحال فذلك الحاضر فى الحال اما ان يقبل القسمة بحسب الزمان

(١) مص - يمكن وجود اشياء غير متناهية (٢) فى مص - ولا مستقبلا -

اولا يقبل فان قبلها افترض فيه جزء ان احدهما قبل الآخر لان القسمة الزمانية هكذا تكون فحينما ما كان النصف الاول موجودا لم يكن النصف الثانى حاضرا وحينما جاء النصف الثانى صار النصف الاول فانيا وحينئذ لا يكون الحاضر الموجود حاضرا موجودا بل الحاضر الموجود منه نصفه ثم نعيد التقسيم الاول في ذلك النصف فالحاصل ان كل ما كان منقسما بحسب القسمة الزمانية لم يكن مجموعه موجودا فما كان مجموعا حاضرا وجب ان لا يكون منقسما بحسب القسمة الزمانية - فثبت ان الحاضر من الحركة والحاصل منها في الحال غير قابل للقسمة الزمانية - اذا ثبت هذا فنقول - اذا انقضى ذلك الجزء حصل عقيب انقضائه شئ آخر وهو ايضا حاضر فوجب ان لا يكون هو ايضا منقسما وهكذا القول في جميع الاجزاء الواقعة في تلك الحركة الى آخرها فثبت بهذا البرهان القاطع القاهر ان الحركة مركبة من اود متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة البتة اذا ثبت هذا قلنا وجب ان يكون الجسم ايضا كذلك لان القدر الذى يقطع من المسافة بالجزء الذى لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفها نصف الحركة الى آخرها فحينئذ يكون ذلك الجزء من الحركة منقسما وقد فرضنا انه غير منقسم هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو المطلوب فلما كانت الحركة مركبة من اجزاء متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة و ثبت ان هذا القدر المقطوع بكل واحد منهما من المسافة غير منقسم وجب ان تكون المسافة مركبة من اجزاء متلاصقة كل واحد منها غير قابل للقسمة وهو المقصود -

الحجة الثانية - الزمان مركب من آتات متتالية فوجب ان يكون الجسم مركبا من نقط متشافة -

بيان المقدمة الاولى من وجهين -

الاول - ان الزمان كم فهو ا ما كم منفصل او متصل لا جائز ان يكون كما متصلا لان الماضى معدوم والمستقبل معدوم والآن طرف فيلزم ان يكون احد المعدومين متصلا بالمعدوم الآخر بطرف موجود وهو محال فاذا هو كم منفصل

فيكون مركبا عن واحدات متعاقبة وهو المقصود -

الثاني - ان الآن الحاضر غير منقسم والا لم يكن حاضرا واذا ثبت هذا فعدمه يقع ايضا دفعة واحدة فيكون عدمه حاصلا عقيب وجوده فكذا القول في الثاني وهذا يقتضى تعاقب الآفات واذا ثبت ان الزمان مركب من الآفات المتتالية وجب ان يكون الجسم مركبا من نقط متشافة للتقريب المذكور في الطريقة الاولى -
الحجة الثالثة - النقطة شئ موجود مشار اليها وهي لا تنقسم ومتى كان الامر كذلك كان القول بالجواهر الفرد لازما اما قولنا النقطة شئ موجود يشار اليها لا تنقسم فهذا لا يتم الا ببيان امور -

الاول - ان النقطة شئ موجود هذا متفق عليه الا انا نقول الدليل عليه ان الخط متناه بالفعل واذا كان متناهيًا بالفعل كانت نهايته موجودة بالفعل ولا معنى للنقطة الا نهاية الخط فثبت ان النقطة موجودة بالفعل -

فان قيل - نهاية الشئ عبارة عن انقطاعه وانقطاع الشئ عبارة عن انه فنى وما بقى منه شئ البتة وعدم الشئ كيف يكون امرا موجودا -

قلنا - نحن نعلم بالضرورة ان المقدارين اذا تماسا فانهما يتماسان بطرفيهما فاو كان طرف الشئ نفس العدم لكان معنى التماسه هو ان عدم هذا تماس لعدم ذلك وهذا غير معقول فعلمنا ان طرف الشئ يستحيل ان يكون نفس العدم -
واما المطلوب الثاني - وهو ان النقطة شئ يشار اليه فذلك ظاهر لانه يمكننا ان نشير بالחס الى طرف الخط -

واما المطلوب الثالث - وهو ان النقطة غير قابلة للتقسمة فالذى يدل عليه انها لو انقسمت لافترض فيها حزم ان وحينئذ يكون طرف الخط هو القسم الثاني فقط وحينئذ لا يكون الطرف طرفا هذا خلف فالحاصل ان كل ما كان منقسما لم يكن كله طرفا وكلما كان كله طرفا لم يكن منقسما والنقطة عبارة عن نفس الطرف فوجب ان لا تكون منقسمة ولما ثبت بالبرهان هذه المطالب الثلاثة ظهر ان النقطة موجودة مشار اليها غير منقسمة -

واذا ثبت هذا فنقول هذا الشيء إما أن يكون جوهرًا وإما أن يكون عرضًا لا جازئ. أن يكون عرضًا وإلا لافتقر إلى محل ومحلّه أن كان منقسمًا لزم انقسامه بانقسام محله وذلك محال وإن لم يكن منقسمًا عاد التقسيم فيه وهو أنه إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا ويلزم إما التسلسل وهو محال أو الانتهاء إلى (١) جوهر غير قابل للقسمة وهو المطلوب.

الحجة الرابعة - إذا فرضنا خطأ قائمًا على خط ثم إن الخط القائم انتقل من أحد جانبي الخط الثاني إلى الجانب الآخر فهذا الخط المتحرك صار بجميع الأجزاء المفترضة فيه ممسوس طرف الخط المتحرك وطرف الخط المتحرك نقطة وممسوس النقطة نقطة فالخط المتحرك عليه وجب أن يكون مركبًا من النقط التي كل واحد منها غير قابل للقسمة ولا معنى لقولنا الجسم مركب من الأجزاء التي لا تتجزى إلا ذلك -

الحجة الخامسة - إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فوضع الماسة إما أن يكون منقسمًا أو لا يكون والاول باطل والا لكان ذلك الموضع من الكرة منطبقًا على السطح المستقيم والمطبق على المستقيم مستقيم فذلك الموضع من الكرة مستقيم فإذا تدحرجت الكرة فالموضع الثاني من مواضع الماسة يكون أيضًا مستقيمًا ثم إن موضع الماسة الثانية لا شك أنه منطبق متصل بموضع الماسة الأولى فإن كان ذلك الاتصال على الاستقامة صارت الكرة سطحًا مستويًا وإن كان لأعلى الاستقامة بلى على الزاوية صارت الكرة مضلعة هذا خلف فثبت أن موضع الماسة من الكرة شيء غير (٢) قابل للقسمة فإذا تدحرجت الكرة حتى تمت الدائرة كانت تلك الدائرة مركبة من مواضع الماسات وتلك المواضع نقط غير مستقيمة فحينئذ حصلت تلك الدائرة خطأ مركبًا من النقط المتلاصقة وذلك هو المطلوب -

الحجة السادسة - لو كان الجسم قابلًا لانقسامه مات لانهاية لها لكان مركبًا من أجزاء لانهاية لها بالفعل وهذا محال فذلك محال بيان المقام الاول من وجهين -
الاول - هو أن كل موضع اختص بحاصية لا تحصل في سائر المواضع كان ذلك

(١) د - إلى ما هو غير - الخ (٢) مص - شيء متميز قابل -

الموضع متميزا بالفعل عن سائر المواضع وكل نقطة يمكن فرضها في خط فان تلك النقطة مختصة بخاصية ممتنعة الحصول في سائر النقط فيلزم ان يكون كل واحدة من النقط التي يمكن فرضها في الخط ان يكون حاصلها بالفعل وجميع مقدمات هذه الحجة جلية الا قولنا ان كل واحدة من النقط التي يمكن فرضها في الخط فانها تختص بخاصية لا توجد في سائر النقط التي يمكن فرضها والدليل عليه ان كل خط فان مقطع النصف منه . ووضع معين ويستحيل ان يكون غير تلك النقطة . ووضع النصف وكذا القول في مقطع الثلث ومقطع الربع فانك ان زدت على مقطع الثلث شيئا ونقصت منه شيئا لم يكن ذلك مقطع الثلث بل مقطعا آخر فكذا القول في جميع المقاطع التي لا نهاية لها فان اكل واحد منها .وضعا لا يمكن ان يزداد عليه او ينقص منه فثبت ان كل نقطة يمكن فرضها في هذا الخط فانها محتصة بخاصية يمتنع حصولها في سائر النقط الممكنة القرض في هذا الخط فثبت انه او كان الخط قابلا لا نقسا مات لانهاية لها لكانت تلك الانقسامات حاصلة فيه بالفعل .

الوجه الثاني . في تقرير هذه المقدمة انا اذا اشرنا الى جسم بسيط فان صريح العقل يشهد بان هذا النصف منه .مغاير للنصف الآخر منه .

اذا عرفت هذا . فنقول هذان النصفان قبل اشارتنا اليهما اما ان يقال كانا موجودين (١) فهما كانا اثنين فهذا ان الجزء ان كانا موجودين بالفعل ثم نقل الكلام الى نصف كل واحد من ذينك النصفين الى آخره . اما ان يقال انهما كانا موجودين بالفعل وهو المطلوب واما ان قلنا بان هذين الجزئين اللذين نشير اليهما .اكانا موجودين قبل اشارتنا اليهما بل هذان الجسمان اما حدثا عند اشارتنا اليهما فيلزم ان يقال بان ذلك الجسم الذي كان قبل اشارتنا اليه واحد اصار ثانيا عند هذه الاشارة وحدث عند هذه الاشارة هذان النصفان وهذا يقتضي ان يقال الاجسام توجد وتعدم بحسب تغير احوال الاشارات وهذا يقتضي ان هذه السموات والارضين والجبال والبحار تعدم وتوجد في كل يوم الف الف مرة بحسب اشارات المشيرين وتوهجات

المتوهمين ومعلوم ان هذا لا يليق باعقلاء ثبت بما ذكرناه ان كل شئ يقبل
الاتقسام فان تلك الاتقسامات كانت موجودة فيه بالفعل قبل التقسيم فظهر
ان التقسيم عبارة عن تفريق المتعديتين كما يقوله المتكلمون ثبت ان الجسم لو كان
قابلا لاتقسامات لانهايه لخالكانت تلك الاجزاء اتى لانهاية لها موجودة فيه
بالفعل -

واما المقدمة الثانية - وهى قولنا هذه الاجسام المتناهية فى المقدار يمتنع ان تكون
مركبة من اجزاء غير متناهية فى العدد ويدل عليه وجوه -
الاول - ان زيادة العدد اما ان توجب زيادة المقدار او لا توجب فان اوجبت
لم يكن تألفها سببا لازدياد المقدار فلم تكن المقادير حاصلة فيها البتة وهذا خلف واما
ان كان از ياد العدد موجبا لازدياد المقدار كانت نسبة العدد (١) الى المقدار كنسبة
العدد الى العدد وكما ان بعضها از يد من البعض فى المقدار وجب ان يكون بعضها
از يد من البعض فى العدد والعدد الناقص متناه والزائد زائد على الناقص بقدر
متناه فيكون زائدا على عدده بعدد متناه فيكون عدد الزائد متناهيا وقد فرضناه
غير متناه هذا خلف -

والثانى - وهو ان المسافة لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية لكان لا يمكن
الوصول من اولها الى آخرها الا بعد الوصول الى نصفها ولا يمكن الوصول الى
نصفها الا بعد الوصول الى ربعها فلو كانت فيها اجزاء غير متناهية لامتنع الوصول
من اولها الى آخرها فى مدة متناهية ولما لم يكن ذلك ممتمنا علمنا ان المقاطع الحاصلة
فى المسافة متناهية -

الثالث - لو كانت المقاطع الحاصلة فى المسافة غير متناهية لامتنع ان يصل السريع
الى البطي وذلك لانه اذا ابتدأ البطي ثم ابتدأ السريع بعده فان وصل السريع الى
الموضع الذى وصل اليه البطي يكون البطي قد قطع بعض الاجزاء والى ان يصل
السريع ايضا الى ذلك الموضع الثانى يكون قد وصل الى الموضع الثالث فلو حصل
فى الجسم مقاطع غير متناهية لكان كل ما وصل السريع الى موضع يكون البطي

قد تعداه وكان يجب ان لا يصل السريع الى البطي حيث يصل اليه علمنا ان المقاطع
الحاصلة في المسافة متناهية -

اما الفلاسفة - فقد ادعوا اولاً ان القسمة الوهمية غير متناهية واحتجوا عليه
بوجوه -

الحجة الاولى - ان كلما كان متحيزاً مختصاً بجهة فان يمينه غير يساره وقدامه غير
تخلفه وفوقه غير تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب من هذه الجوانب الستة فلا
يكون فرداً بل يكون منقسماً وربما عبروا عن هذا الكلام بعبارة اخرى وهي انا
لو فرضنا خطاً مركباً من ثلاثة جواهر متماسة فالوسط يلاقى ما على يمينه بعين ما يلاقى
ما على يساره او بغيره والاول باطل والا لكان كل واحد من الطرفين ملاقياً كلية
ذات الوسط وهذا لا يكون ملاقاة بل يكون مداخله فحينئذ يكون كل واحد من
الطرفين مداخله بكلية ذات الوسط وعلى هذا التقدير لا يكون مجموع
الاجزاء الثلاثة ازيد في المقدار من الجزء الواحد وحينئذ لا يكون تألف هذه
الاجزاء سبباً لازدياد القدر والحجم ولا تكون الاعظام متألفة من تركيبها وكل ذلك
باطل ولما بطل هذا القسم ثبت ان الوسط شئ يماس ما على يمينه بغير الجانب الذي
به يماس ما على يساره واذا كان كذلك كان الجوهر الفرد منقسماً -

الحجة الثانية - لهم انا اذا فرضنا سطحاً مركباً من جواهر لا تتجزى فاذا وقع الضوء
على احد وجهي ذلك السطح صار ذلك الوجه مضيئاً والوجه الآخر منه لا يصير
مضيئاً والمضيئ مغاير لما ليس بمضيئ فكل واحد من تلك الجواهر التي منها تركيب
ذلك السطح يكون احد وجهيه مضيئاً والآخر غير مضيئ فيكون كل واحد منهما
منقسماً -

الحجة الثالثة لهم - انا اذا ركبنا خطاً من ثلاثة اجزاء متماسة ووضعنا على طرفي
هذا الخط جرتين فعلى هذا التقدير بقي ما فوق الجزء (١) الوسطاني خالياً فاذا
فرضنا ان الجوهريين الموضوعين على طرفي الخط تحركا الى الوسط لزم ان
يصير كل واحد منهما مماساً لنصف الجوهر الوسطاني وذلك يوجب القسمة -

لا يقال - ما الدليل على ان حركتها ممكنة في هذه الصورة لانا بقول الجزآن كل واحد منهما قابل للحركة وما فوق الجزء الوسطاني فارغ فاذا كان الشئ قابلا للحركة وكان المتحرك اليه فارعا كانت الحركة ممكنة قطعاً -

الحجة الرابعة لهم - انا اذا فرضنا خطاً مركباً من اربعة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءاً وتحت طرفه الايسر جزءاً آخر وفرضنا ان هذين الجزئين ابتديا بالحركة معاً وانتهيا معاً فمن الضرورة ان كل واحد منهما لما مر بالآخر فقد تماذايا والمحاذاة لا تحصل الا عند وقوع كل واحد منهما على متصل الثاني والثالث ومتى كان الامر كذلك كانت القسمة لازمة -

الحجة الخامسة لهم - نفرض مربعاً مركباً من خطوط اربعة متماسة وكل واحد من تلك الخطوط يكون مركباً من اربعة اجزاء متماسة فيكون هذا المربع مركباً من ستة عشر جزءاً وقطره وهو الخط المركب من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فهذه الاجزاء اما ان تكون متلاقية او غير متلاقية فان كانت متلاقية لزم ان يكون القطر مساوياً للضلع وهو محال وان كانت غير متلاقية فكل واحد من تلك الفرج اما ان يكون بحيث يتسع لجزء لا يتجزى واما ان يكون اقل من ذلك والاول يقتضى ان يكون القطر في مقدار سبعة اجزاء والضلعان ايضاً كذلك فيكون القطر مساوياً لمجموع الضلعين وذلك محال واما ان كانت كل واحدة من تلك الفرج اقل من الجوهر الفرد لزمته القسمة -

الحجة السادسة لهم - اذا غرزننا خشبة في الارض فعند طلوع الشمس يقع لها ظل طويل ثم كلما ازدادت الشمس ارتفاعاً ازداد ذلك الظل انتقاصاً فاذا فرضنا ان الشمس ارتفعت بمقدار جوهر فرد فاما ان لا ينتقص البتة من الظل شئ او ينتقص والاول باطل اذ لو عقل ان ترتفع الشمس جوهر فرداً ولا ينتقص من الظل شئ جاز ان ترتفع نانياً وثالثاً ولا ينتقص من الظل شئ حتى تصل الشمس الى وسط السماء ويبقى الظل كما كان وهو محال واما ان ينتقص من الظل شئ فاما

ان يقال كل ما ارتفعت الشمس جزءا واحدا ينتقص من الظل جزء واحد فيثبت يلزم ان يكون طول الظل مثل مدار ربع الفلك وهو محال او يقال كلما ارتفعت الشمس جزءا ينتقص من الظل اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام -
الحجة السابعة لهم - اذا استدار الفلك استدارة منطقية استدارت جميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة - اذا عرفت هذا فنقول اذا تحركت المنطقة جزءا فاندائرة الصغيرة القريبة من القطب الموازية للمنطقة ان تحركت ايضا جزءا لزم ان يكون مدار تلك الدائرة الصغيرة مساويا لمقدار المنطقة هذا خلف وان لم تتحرك البتة فيثبت يلزم وقوع التفكك في اجزاء الفلك وذلك باطل اما الاول فلان الدلائل الفلسفية قائمة على ان اجرام الفلك لا تقبل الانحراق والتفكيك واما ثانيا فلان القرآن وصفها بكونها سبعة اشدا وذلك يناهى وقوع التفكيك فيها فلم يبق الا ان يقال مهما تحركت المنطقة جزءا تحركت تلك الدائرة الصغيرة اقل من جزء وهو المطلوب -

وهذا الكلام قد يفرضونه في حركة الرحي ويلزمون عليه تفكك اجزاء الرحي والمتكلمون ياترونه ويقولون انه سبحانه وتعالى فاعل مختار فهو يفكك اجزاء الرحي حال استدارتها ثم يعيد التآليف والتركيب اليها حال وقوفها والفلاسفة يدفعون هذا من وجهين -

الاول - الاستبعاد - والثاني ان الانسان لو الصق عقبه بالارض وادارته به فيثبت يلزم ان يتفكك اجزاء بدن الانسان في تلك الحالة ومن المعلوم ان الانسان يعلم بالضرورة انه في هذه الحالة بقيت اجزاء بدنه متلاصقة كما كانت قبل ذلك فيبطل القول بالتفكيك -

الحجة الثامنة لهم - اذا فرضنا مربعا متساوي الاضلاع بحيث يكون كل واحد من اجزائه (١) عشرة لزم ان يكون قطره جذر مائتين برهان شكل العروس ولكن ليس للمائتين جذر صحيح فعلمنا ان القول بالقسمة لازم لهم -

الحجة التاسعة لهم - بطء الحركة ليس لتخلل السكيات ومتى كان الامر كذلك كان

الجسم قابلا للقسمة ابدا -

بيان الاول - انا نفرض فرسا جوادا شديد العدو بحيث يعدو من اول النهار الى وقت الظهر خمسين فرسخا فهذه الحركة مع انها في غاية السرعة تكون ابطا من الحركة اليومية فان الشمس تحركت من اول اليوم الى وقت الظهر ربع انفلك الاعظم - اذا ثبت هذا فنقول - او كان البطوء لاجل تحلل السكناات يلزم ان تكون نسبة سكناات هذا الفرس المذكور الى حركاته كنسبة زيادة حركات الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن حركات الفلك ازيد من حركات هذا الفرس الف الف مرة فيلزم ان يقال سكناات هذا الفرس ازيد من حركاته الف الف مرة ولو كان الامر كذلك لما ظهرت تلك الحركات القليلة فيما بين تلك السكناات الكثيرة لكن الامر بالضد فانا لا نشاهد في حركات الفرس المذكور شيئا من السكناات فعلما انه ليس بطوء الحركات لاجل تحلل السكناات -

اذا ثبت هذا - فنقول يلزم ان يكون الجسم قابلا ابدا للقسمة لانه لو كان مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلنفرض زمانا قطعت الحركة السريعة فيه جزءا لا يتجزى ففي ذلك الزمان ان قطع البطيء ايضا جزءا كان البطيء مثل السريع في السرعة والبطوء وهذا خلف وان قطع البطيء اقل من جزء لزوم انقسام الجوهر الفرد وهو المطاوب -

الحجة العاشرة لهم - كل متحيز فهو متناه وكل متناه فانه يحيط به حدا وحدود فان (١) احاط به حد واحد فهو الكرة واذا تلاصقت الكرات حصلت فيما بينها فرج بحيث يكون كل واحد من تلك الفرج اصغر من كل واحدة من تلك الكرات فقد وجد شيء اصغر من الجوهر الفرد فينقسم الجوهر الفرد وان احاط به حدود مختلفة فهو المضلعات كالمثلث والمربع وكل ما كان كذلك فان جانب الزواية منه اصغر من جانب المضلع وكل ما وقع التفاوت بالصغر والكبر في اجزائه وجوانبه كان قابلا للاقسام فالجوهـر الفرد قابل للاقسام فثبت ان الجوهر الفرد الذي يقول به المتكلمون لا بد وان يكون منقسما على جميع التقديرات ولتقتصر من دلائل

تقاة الجوهر الفرد على هذه الوجوه العشرة فان لما كتابا منفردا في هذه المسئلة من اراد الاستقصاء فيها فليطالع ذلك الكتاب -

واعلم - انا نجيب عن جميع هذه الشبه بجواب واحد ونحيل بالاجوبة المفصلة على ذلك الكتاب فنقول ان جميع هذه الوجوه مشتركة في شئ واحد وهو انه قد اختص احد جانبي الجزء بخاصية لا تحصل في الجانب الآخر منه ولكن هذا المعنى يوجب حصول اتقسامات غير متناهية بالفعل والفلاسفة لا يقولون بهذا المعنى فما هو نتيجة هذه الشبه لا يقولون به وما يقولون به فهو الاتقسام بالقوة فقط لا نتيجة هذه الوجوه فثبت سقوط هذه الوجوه باسرها - واما الاجوبة المفصلة فهي المذكورة في الكتاب الذي صنفناه في هذه المسئلة وبالله التوفيق -

المسئلة الثامنة والعشرون

في حقيقة النفس

اعلم ان مرادنا من لفظة النفس هو الشئ الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا حين (١) يقول انا فعلت وانا ادركت - اذا عرفت هذا فنقول العقلاء اختلفوا في حقيقة النفس وضبط تلك المذاهب ان يقال الذي يشير اليه كل واحد بقوله انا اما ان يكون جسما او جسمانيا او لاجسما ولا جسمانيا او يكون مركبا من هذه الاقسام تركيبا ثنائيا او ثلاثيا فان كان جسما فذلك الجسم اما ان يكون هو هذا الهيكل المحسوس او جسم حاصل في داخله -

فالقول الاول هو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين الا انه ضعيف ويدل على ضعفه وجهان -

الاول - اني اعلم ببداية عقلى انى الآن هو (٢) الذي كنت موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وهذا الهيكل المحسوس الموجود ايس هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة لان اجزاء هذا الهيكل متبدلة تارة بالسمن والهلزال وتارة بسائر انواع التحللات من اعرق وانفصال الفضلات من الدماء ميل وغيرها ولانه

محتاج الى الغذاء والغذاء عبارة عما يصير بدلا لما تحال من البدن وكيف لا يكون كذلك والبدن حار رطب والحار اذا عمل في الرطب اصعد عنه الاجزاء البخارية وحللها واذا ثبت ان هذا الانسان هو الذي بعينه كان موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وثبت ان هذا الهيكل ليس هو الذي كان موجودا قبل ذلك ثبت قطعا ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل -

الوجه الثاني - اني اعلم بالضرورة ذاتي المخصوصة حال ما اكون غافلا عن جميع مالى من الاعضاء الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فوجب القطع بان ما هو المشار اليه بقولى انا مغاير لجميع الاعضاء الظاهرة والباطنة -

واما القول الثانى - وهو ان الانسان عبارة عن جسم موجود فى داخل هذا الهيكل فهذا القول فيه وجوه -

احدها قول اقلو طرحس - وهو انه عبارة عن الاجزاء النارية السارية فى هذا الهيكل قال لان خصية النار الاشراق والحركة والنفس خاصيتها الادراك والحركة الاختيارية والادراك من جنس الاشراق (١) فثبت ان النفس عبارة عن النار قالوا ويتأيد هذا بما يقول الاطباء ان مدبر البدن هو الحرارة الغريزية -

وثانيها قول ديوجانس - وهو ان النفس هو الهواء قال وذلك لانه متى كان النفس مترددا كانت الحياة باقية واذا انقطع النفس زالت الحياة فوجب ان تكون النفس عبارة عن التنفس وهو الهواء المستنشق المتردد فى مخسارق البدن وايضا من خواص الهواء انه لالون له ويدخل فى المنافذ الضيقة ويقبل الاشكال المختلفة والجسم الذى يكون فيه مستقلا بذاته كالزق المقوخ والنفس موصوفة بهذه الصفات فثبت ان النفس هو الهواء (١) -

وثالثها قول ثاليس الملطى - قال ان النفس هو الماء لان الماء سبب لحصول النشوء والنمو والنفس ايضا كذلك فكان النفس هو الماء -

واعلم - ان دلائل هذه الاقوال الثلاثة كلها ضعيفة لاسها اقيسة مركبة من الموجبتين فى الشكل الثانى وذلك غير منتج لانه لا يمتنع فى العقل استواء الماهيات المختلفة فى

(١) مص - الاحراق (٢) مص - هو النفس -

بعض الصفات -

ورابعها - ان النفس عبارة عن مجموع الاخلاط الاربعة بشرط ان يكون لكل واحد منها مقدار معين -

واحتجوا عليه بانه مهما كانت هذه الاخلاط الاربعة باقية على كياتها المخصوصة وكيفياتها المخصوصة كانت الحياة باقية ومهما لم تبقى تلك الكميات وتلك الكيفيات زالت الحياة وهذا الدليل ضعيف لان الدوران لا يفيد العلم بالعلية (١) -

وخامسها - ان النفس عبارة عن الدم لانه اشرف اخلاط البدن -
وسادسها - ان الاجسام مختلفة في ماهياتها وذلك لان جسم الارض كثيف وانه ابنة لا ينقلب لطيفا وجسم النار لطيف وانه لا ينقلب البتة كثيفا -

اذا ثبت هذا فنقول ان النفس اجسام لطيفة لذواتها حية لذواتها فتلك الاجسام اذا شاركت هذا الهيكل وسرت فيه سر يان ماء الورد في ورق الورد وسريان النار في الفحم وسريان دهن السمسم في جرم السمسم صار هذا الهيكل حيا بسبب تلك المشاركة والذوبان والانحلال والتبدل لا يتطرق الى تلك الاجسام اللطيفة الحية وانما يتطرق الى هذا الهيكل فما دامت الاعضاء والاخلاط قابلة لسريان تلك الاجسام اللطيفة الحية لذواتها فيها بقي هذا الهيكل حيا فاذا اخرجت الاعضاء والاخلاط عن القابلية انفصلت تلك الاجسام اللطيفة عنها وذلك هو الموت - وسابعها - ان النفس عبارة عن المزاج الذي هو عبارة عن اعتدال الاركان والاخلاط وذلك لان الاركان والاخلاط اذا امتزج بعضها ببعض حصلت هناك كيفية معتدلة متوسطة وهي المزاج فذلك الاعتدال عبارة عن النفس وعن الحياة -

وثامنها - ان النفس عبارة عن الاجسام اللطيفة المتكونة في جانب البطن الايسر من القلب الدافذة في الشرايين النابتة منه الى جملة اجزاء البدن -

وتاسعها - ان النفس عبارة عن ارواح المتكونة في الدماغ الصالحة لقبول قوة الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر النافذة من الدماغ في شظايا

الاعصاب النابتة منه الى اقاصي البدن -

وعاشرها - ان اجزاء هذا البدن على قسمين بعضها اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره من غير ان يتطرق اليها شئ من التغيرات والانحلالات والزيادات والنقصانات وبعضها اجزاء عارضة تبعية تارة تزداد وتارة تنقص فالنفس والشئ المشار اليه لكل واحد بقوله انا اما هو القسم الاول من الاجزاء - واذا عرفت هذا - فما هو اجزاء اصلية بالنسبة الى زيد كانت اجزاء فاضلة بالنسبة الى عمرو وبالعكس وهذا اختيار المحققين من المتكلمين وبهذا القول يظهر الجواب عن اكثر شبهات منكري الحشر والنشر - فهذا تفصيل قول من قال النفس جسم واما القسم الثاني - وهو قول من قال النفس شئ جسماني فهذا فيه اقوال - اجمدها - قول من قال انها عبارة عن صفة الحياة -

وثانيها - قول من قال انها عبارة عن الشكل والتخطيط -

وثالثها - قول من قال انها عبارة عن تناسب الاركان والاخلاط -

واما القسم الثالث - وهو قول من قال النفس ليست بجسم ولا بجسماني فهذا القول اختيار جمهور الفلاسفة ومن قدماء المعتزلة مذهب معمر بن عبيد السلامي ومذهب اكثر الاجناس (١) من الامامية ومن المتأخرين الغزالي وابي القاسم الراغب -

واعلم - ان الفلاسفة ذكروا في اثبات هذا وجوها كثيرة واعترضا عليها في كتبنا الحكمية الا ان اعتمادهم على وجه واحد ونحن نذكره ههنا - قالوا لاشك في وجود معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيكون الموصوف بتلك العلوم غير منقسم وكل متحيز فهو منقسم فاذا الموصوف بتلك العلوم لا متحيز ولا حال في المتحيز -

اما المقدمة الاولى - وهي اثبات معلومات غير قابلة للقسمة فيدل عليه وجهان - الاول - انا نعرف ذات الله تعالى وثبت ان ذاته تعالى غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه وايضا نعرف الوحدة والوحدة غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه -

الثاني - لاشك اننا نعرف شيئا فذلك الشيء اما مفرد واما مركب فان كان مفردا فقد حصل المطلوب وان كان مركبا وكل مركب فهو مركب من المفردات والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فثبت اننا نعلم امورا مفردة -

واما المقدمة الثانية - وهي ان المعلوم اذا كان غير منقسم كان العلم به غير قابل للانقسام والذي يدل عليه انه لو كان ذلك العلم قابلا للانقسام لكان ما يفرض جزءا لذلك العلم اما ان يكون علما بذلك المعلوم او يكون علما بجزء من اجزاء ذلك المعلوم اولا يكون علما بذلك المعلوم ولا بشئ من اجزاء ذلك المعلوم فان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم لزم ان يكون الجزء مساويا للكل في تمام الماهية وذلك محال وان كان متعلقا بجزء من اجزاء ذلك المعلوم لزم كون ذلك المعلوم (١) منقسما وهو محال وان لم يكن علما لا بذلك المعلوم ولا بشئ من اجزائه فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث امر زائد بسبب ذلك الاجتماع او لا يحدث فان لم يحدث البتة امر زائد لزم ان لا يكون ذلك المجموع علما بذلك المعلوم والعلم بالشيء لا يكون علما بذلك الشيء هذا خلف وان حدثت حالة زائدة بسبب ذلك الاجتماع فتلك الحالة الزائدة ان كانت قابلة للقسمة عاد التقسيم المذكور فيه وازم التسلسل وان لم تقبل القسمة فالعلم بهذا المعلوم هو هذه الحالة الزائدة الحادثة بسبب الاجتماع وانه غير قابل للقسمة فحينئذ يجمل (٢) بما ذكرنا ان المعلوم اذا لم يقبل القسمة كان العلم به غير قابل للقسمة -

اما المقدمة الثالثة - وهي ان العلم اذا لم يكن قابلا للقسمة وجب ان يكون الموصوف به غير قابل للقسمة فالذي يدل عليه ان كلما كان قابلا للقسمة اقترض فيه الجزآن فالعرض الحاصل فيه اما ان يكون بتمامه حاصلا في كل واحد من النصفين او يكون بتمامه حاصلا في احد النصفين دون الثاني او يكون نصفه حاصلا في احد نصفه والنصف الآخر منه حاصلا في النصف الثاني من المحل اولا يكون شي من ذلك - اما الاول - وهو ان يحصل بتمامه في هذا النصف وبتمامه في النصف الثاني فهذا يقتضي حصول العرض الواحد في محلين دفعة واحدة وهو محال -

واما الثاني - وهو ان يحصل بتمامه في احد النصفين منه دون الثاني فحينئذ ننقل الكلام الى ذلك النصف فان ذلك النصف ان كان منقسما عاد الكلام فيه فيلزم ان يكون حاصله في نصف ذلك النصف وبالجمله وكل ما يكون منقسما فان ذلك العرض لا يكون حالا فيه وهذا يلزمه من باب عكس التقيض ان ما يكون ذلك العرض حالا فيه فانه لا يكون منقسما -

واما الثالث - وهو ان يقال بتوزع الحال على المحل فهذا يقتضى انقسام الحال وقد بينا انه محال -

واما الرابع - وهو ان لا يكون شئ من هذه الاقسام فهذا محال لانه اذا كان كل واحد من اجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية وعن جملة اجزاء الحال كان كل واحد من اجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية ومتى كان الامر كذلك امتنع كون المحل موصوفا بالحال والعلم به ضرورى فثبت ان الحال اذا كان غير منقسم كان المحل ايضا غير منقسم -

المقدمة الرابعة - وهى قولنا ان كل متحيز منقسم فهذا بناء على مسئلة نفى الجوهر الفرد وقد تقدم القول فيه وحينئذ يلزم القطع من مجموع هذه المقدمات الاربع ان الشئ الذى هو الموصوف منا بالمعارف والمعلوم موجود ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز وهو المطلوب -

واعلم - انا لانسلم ان كل متحيز فهو يقبل القسمة ابداء وقد قدمنا الدلائل على اثبات الجوهر الفرد سلمنا ذلك ولكن لانسلم ان الحال فى المنقسم منقسم ويدل عليه وجوه -

احدها - ان النقطة موجودة مشار اليها غير منقسمة وهى ان كانت جوهر افقد ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا وافترقت الى محل فذلك المحل ان كان منقسما لزم انقسام النقطة لانقسام محلها وهو محال وان لم يكن منقسما فقد ثبت الجوهر الفرد -

وثانيها - ان الوحدة عرض وهى من اشد الاشياء مباحدة عن الكثرة ثم الجسم

قد يوصف بالوحدة مثبت ان ما لا يقبل القسمة بصح قيامه (١) بالجسم -
وثالثها - ان الاضافات كالابوة والبنوة والاخوة قائمة بالاجسام ويمتنع ان يقال
قام بنصف هيكل الاب نصف الابوة وقام بثلثه ثلثها -
ورابعها - ان الوجود صفة قائمة بالجسم ويمتنع ان يقال قائم بنصفه نصف الوجود
وبثلثه ثلث الوجود او ياتزم ذلك ويقال ان نصف الوجود ايضا وجود وثلث
الوجود وجود لكن اذا جاز هذا فلم لا يجوز ان يقال العلم قائم بالجسم المقسم
يكون منقسما ويكون ايضا نصف العلم علما وثلث العلم علما فهذا ما في هذه المسئلة
وبالله التوفيق -

المسئلة التاسعة والعشرون

في اثبات الخلاء

اعلم ان معنى (٢) الخلاء هو ان يوجد جسمان لا يتماسان ولا يوجد بينهما ما يماسانه (٣)
واكثر الفلاسفة يكررون الخلاء داخل العالم الا با البركات البغدادى (٤) فانه يشبهه
واقوى ما قيل في اثبات الخلاء وجهان -

الوجه الاول - ان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان فانتقل اليه اما ان يقال
انه كان خاليا قبل انتقال هذا المتقل اليه او كان مملوءا فن قلنا انه كان خاليا فقد ثبت
القول بالخلاء وان قلنا انه كان مملوءا فعند انتقال هذا الجسم اليه اما ان يقال انه بقى
ذلك الجسم فيه او انتقل ذلك الجسم من ذلك المكان الى مكان آخر فان بقى ذلك
الجسم فيه حال ما انتقل اليه هذا الجسم ازم اجتماع الجسمين في مكان واحد وهو
محال وان انتقل ذلك الجسم عن ذلك المكان فاما ان يقال انه انتقل الى مكان ذلك
الجسم الذى انتقل الى مكانه او الى مكان جسم آخر فان كان الاول ارم الدور
لان هذا لا يمكنه الانتقال عن مكانه الا اذا فرغ المكان عن التمانى وان يفرغ

(١) ر - اتصافه (٢) ر - مرادنا من (٣) ر - بما سه (٤) هو صاحب كتاب
المعتبر الذى مضى ذكره -

المكان عن اثنى الا اذا فرغ المكان الاول عن الجسم الاول وما افضى الى الدور امتنع وجوده واما ان انتقل الى مكان آخر عاد التقسيم الاول فيه و يلزم ان يقال . مما تحركت البفة او السملة ان يتحرك جملة عالم الاجسام (١) وذلك محال فثبت ان القول بعدم الحلاء يفضى الى اقسام باطلة فيكون القول بعدم الحلاء باطلا فيكون القول بالحلاء حقا .

فان قيل - فعلى هذا التقدير يلزمكم ان تقواوا اذا تحركت الذرة في قعر البحر المحيط ان تندفع كلية ذلك البحر وتثبتوا في داخل الماء احيا زاخالية وذلك بعيد لان الماء بحر ثقيل سيال فاذا وجد موضعا خاليا سال اليه بالطبع .

قلنا - اثبات الحلاء داخل ماء البحر غير بعيد على قولنا لان عندنا خالق العالم فاعل مختار فلا يبعد ان يمنع اجرام الماء عن السيالان الى تلك الاحياز الفارغة .

الا ان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال العالم كله ملاء الا ان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان فان الفاعل المختار يعدم الجسم الذي كان حاصله في المكان المستقل اليه وينخلق جسما في المكان المستقل عنه وعلى هذا التقدير يسقط دليكم .

الحجة الثانية في اثبات الحلاء - انا اذا فرضنا سطحين مستويين انطبق احدهما بتماؤه على الآخر ثم اذا فرضنا ارتفاع احدهما عن الآخر دفعة فعدد هذا يلزم المطع محصول الحلاء فيما بين ذيك الجسمين وههنا مقدمات .

المقدمة الاولى - انه يمكن فرض سطحين مستويين من كل الوجوه ويدل على امكانه ان عدم الاستواء في السطح اما ان يكون بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد وان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية فلا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والالذبت الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام في اجزاء السطح فهذه الوحصل فلا بد وان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متباينة وذلك محال فوجب القطع (٢) بوحود سطوح مستوية .

(١) د - اجسام العالم (٢) د - اقول .

واما المقدمة الثانية - فهي انه يجوز وجود سطحين مستويين يتماسان بالكلية فهذا ظاهر لان تماس بعض جوانب السطوح ممكن فيكون تماسها ايضا بالكلية ممكنا لان جميع الاجزاء المفروضة في السطح الواحد متساوية فمصحح على البعض جاز على الباقي -

واما المقدمة الثالثة - وهي ان ارتفاع احد السطحين بكليته عن السطح الآخر ممكن وبرهانه ان احد السطحين لما كان بكليته تماسا لسطح الآخر فاذا ارتفع احد اجزائه عما تحته فالجزء المتصل يجب ايضا ان يرتفع عما تحته والالزم وقوع التفكك في السطح الاعلى وهو محال -

واما المقدمة الرابعة - انه اذا حصلت هذه الامور لزم وقوع الخلاء فيما بين هذين السطحين وذلك لانه لو حصل جسم فيما بينهما لكان ذلك الجسم اما ان يستقل من الخارج اليه او يحصل من مسام السطح الاعلى والاسفل فان انتقل من الخارج الى ذلك الوسط فحينئذ يكون ذلك الجسم المتقل حاصلا في الطرفين لا يكون حاصلا في الوسط ففي ذلك الوقت يكون الوسط خاليا وهو المطلوب - واما القول بانه يوجد (١) من مسام الاعلى والاسفل فهذا ايضا باطل لان فرضنا الكلام في سطحين لا شئ من المسام فيهما وايضا فبتقدير حصول المسام الا انه لا بد وان يحصل بين كل مفذين من تلك الاجسام سطح متصل فالشئ الذي ينزل من المسام يكون حال كونه متصلا بطرف تلك الفرجة لا يكون حاصلا في وسط السطح المتوسط فيما بين الفرجتين فيكون ذلك الوسط خاليا لا محالة فتثبت ان القول بالخلاء لازم على كل التقديرات -

واعلم ان هذه الحجة لا يمكن الجواب عنها على اصول الفلاسفة الا ان على اصول الاسلاميين عليها سؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يقل ان في اول وقت رفع احد السطحين عن الآخر نحاق الفاعل المختار فيما بينهما جسما وعلى هذا التقدير لا يحصل الخلاء ابته - اما نفاة الخلاء فقد احتجوا بوجوه -

الحجة الاولى - ان كل خلاء فانه قابل للتقدير والمساواة والمفاوطة بدليل ان الخلاء

الحاصل بن طرفي الطاس اقل من الخلاء الحاصل بين حداري البلد والخلاء الحاصل بين جداري البلد اقل من الخلاء الحاصل بين السماء والارض فثبت ان كل خلاء فهو قابل للمساواة والمقاوطة وكلما كان كذلك امتنع ان يكون عدما محضا لانه لا يمكن ان يقال هذا العدم نصف ذلك العدم او ثلثه وان ذلك العدم اضعاف هذا العدم ولا يمكن ان يقال العدم عشرة اذرع او الف ذراع فالخلاء يمكن (١) وصفه بهذه الاوصاف فثبت ان الخلاء لو حصل لكان موجودا قابلا للتقدير فلا يكون الخلاء عدما بل مقدارا والمقدار اما ان يكون عبارة عن نفس الجسم او عن صفة قائمة بالجسم فثبت انه لو فرض الخلاء حاصل لما كان خلاء بل كان ملاء فاذا فرض الخلاء يفضي ثبوته الى نفيه فكان القول به باطلا -

الحجة الثانية لهم - لو فرضنا الخلاء لكانت الحركة فيه اما ان تقع في زمان اولي في زمان والقسمان باطلان فبطل القول بالخلاء -

اما قلنا - ان الحركة فيه يمتنع وقوعها في زمان وذلك لان المتحرك فيه كل ما كان ارق كانت المعاوقة فيه اقل فكانت الحركة فيه لا محالة اسرع فاذا ثبت هذا فلنفرض مائة ذراع من المسافة ولنفرض انها او كانت خلاء تم قطعها في ساعة واحدة ولو كانت ملاء من الهواء تم قطعها في عشر ساعات فاذا فرضنا ملاء اقل معاوقة من الهواء بحيث تكون نسبة معاوقته الى معاوقة الهواء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى الحركة في الهواء لزم ان يقع قطع تلك المسافة المماوئة من ذلك الملاء ارق في ساعة واحدة فتكون الحركة في الملاء مثل الحركة في الخلاء فتكون الحركة مع المعاوق كهي لامع المعاوق وذلك محال فثبت انه لو صح القول بالخلاء امتنع وقوع الحركة فيه في زمان -

واما قلنا - انه يمتنع وقوع الحركة في الخلاء لاني زمان لان كل حركة فهي على مسافة فكل مسافة مقسمة وادا كان كذلك كانت الحركة الى نصفها متقدمة على الحركة من نصفها الى آخرها ومتى كان كذلك كانت الحركة واقعة في الزمان فثبت بما ذكرنا ان الحركة في الخلاء اما ان تحصل في زمان اولي في زمان وثبت

فساد هذين القسمين ثبت القطع بان القول بوجود الخلاء محال باطل -
 الحجة الثالثة لهم - لو فرضنا الخلاء لكان ذلك الخلاء متشابه الاجزاء واذا كان
 الامر كذلك امتنع ان يبقى الجسم فيه ساكنا لان بقاءه في حيز معين مع كونه
 مشابها لساثر الاحياز ترجيح لاحد المتساويين على الآخر من غير مرجح ويمتنع
 ايضا ان يبقى الجسم فيه متحركا لان الانتقال من احد الحيزين الى الحيز الآخر
 تخصيص للانتقل عنه بالهرب وللانتقل اليه بالطلب وذلك ايضا ترجيح لاحد المتساويين
 على الآخر من غير مرجح وهو محال -

لا يقال - لم لا يجوز ان يقال ان الفاعل المختار ينحصر الجسم ببعض تلك الاحياز (١)
 على التعيين لمجرد القصد والاختيار -

لانا نقول - اذا كانت الاحياز متساوية من جميع الاعتبارات والوجوه كانت
 نسبة القدرة والارادة الى كلها على السوية فلوا قتضت القدرة والارادة تخصيص
 ذلك الجوهر ببعض تلك الاحياز دون البعض من غير مرجح اصلا كان ذلك
 ترجيحا لاحد المتساويين على الآخر من غير مرجح وهو محال -

والجواب عن الاول - لا سلم ان نفس الخلاء يقبل التقدير والمساواة والمفاوطة
 بل الشئ الذي يمكن حصوله في الخلاء ثبت له (٢) هذه الاحكام مثلا -
 لا نقول - الخلاء الذي بين طرفي الطاس اقل من الخلاء الذي بين طرفي البلد بل
 نقول الاجسام التي يمكن حصولها بين طرفي الطاس اقل من الاجسام التي يمكن
 حصولها بين طرفي البلد -

والجواب عن الثاني - لم لا يجوز ان يقال ان الحركة من حيث انها حركة تستدعي قدرا
 من الزمان وبسبب ما في المسافة من المعاوقة تستدعي قدرا آخر من الزمان -

اذا عرفت هذا فنقول - اذا فرضنا ان مائة ذراع من الخلاء لا يمكن قطعها الا في
 ساعة واحدة ثم فرضنا ملاء ارق من الهواء بحيث تكون نسبة ما فيها من المعاوقة الى
 المعاوقة التي في الهواء نسبة العشر فهذه الحركة تحصل في ساعة وعشر ساعة اما الساعة
 فبسبب اصل الحركة واما عشر الساعة فبسبب حصول هذه المعاوقة الضعيفة واما

(١) - الاحياز دون البعض لمجرد (٢) ر - يقبل هذه - الحركة

الحركة في الحلاء الصريف فانها نحصل في ساعة واحدة فقط فعلمنا ان ما ذكرناه من اطة -

والجواب عن الثالث - ان حاصل الكلام فيه يرجع الى ان القادر المختار هل يمكنه ترجيح احد المثلين على الآخر لمحض كونه قادرا مختارا ام لا وعندنا ان ذلك غير ممتنع على ما قررناه في مسألة القادر فزال السؤال -

المسئلة الثلاثون

في المعد وفيه فصول

الفصل الاول

في اعادة المعدوم

اختلف العقلاء في ان الشئ اذا عدم وفي هل يمكن اعادته بعينه مرة اخرى ام لا لما
الفلاسفة فقد اتفقوا على انه محال وهو قول ابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
واما جملة مشايخ المعتزلة - فقد اتفقوا على ان اعادة المعدوم ممكنة الا انهم فرعوا
هذه المسئلة على مذاهبهم وذلك بان عندهم للمعدوم شئ والشئ اذا عدم لم تبطل
ذاته المخصوصة بل زالت صفة الوجود عنه فلما كانت ذاته المخصوصة باقية
حاشي العدم والوجود لا يجرم قالوا اعادة المعدوم جائزة -

واما اصحابنا - فانهم يقولون الشئ اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار تقيا محضاً وعدمه
صرفاً ولم تبق له حال العدم هوية ولا خصوصية ثم انهم مع هذا المذهب قالوا
انه لا يمتنع في قدرة الله اعادته بعينه وهذا القول لم يقل به احد من طوائف
العقلاء الا اصحابنا -

والذي - يدل على صحة هذا القول ان الشئ اذا صار معدوماً فانه بعد العدم بقي
جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الحائزات فوجب القطع بكونه تعالى قادراً
على اعادته بعينه بعد العدم -

وانما قلنا - انه بعد عدمه بقی جائز الوجود لانه قبل عدمه جائز (١) الوجود وهذا الجواز انما ان يكون من لوازم حقيقته واما ان يكون من عوارض حقيقته فان كان من لوازم حقيقته وجب ان لا يزول وان كان من عوارض حقيقته كانت تلك الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل الكلام الى جواز الجواز ولا يتسلسل بل ينتهي بالآخرة الى جواز هو من لوازم الحقيقة وهذا تقيض حصول هذا الجواز حاتى للوجود والعدم ثبت بهذا ان الجواز حاصل ابدا -

واما انه تعالى قادر على كل الجزات فقد تقدم اثباته ويلزم من مجموع الامرین كونه تعالى قادرا على اعادة المعدوم -

فان قيل - قولكم هذا الجواز لازم لماهيته فيبقى الجواز ببقاء الماهية -

قلنا - هذا الكلام متین الا انه مبنى على ان الماهية باقية حال عدم وهذا لا يتم الامع القول بان المعدوم شئ وانتم لا تقولون به -

والجواب - ان بطلان الماهية حال عدم لا يمنع من الحكم عليها بالجواز والامتناع ويدل عليه وجوه -

احدها - ان صريح العقل يحكم بان هذا المحدث كان جائز الحدوث قبل ان يحدث فهذا الذى حكم العقل عليه بالجواز ليس هو الماهية لان الماهية لو كانت واجبة التقرر والتحقق حاتى الوجود والعدم (٢) تكون ممتنعة التغير والتبدل من حيث انها ماهية امتنع ان يكون جواز التغير والتبدل نعتا وصفة لهايل لا بد وان يكون هذا الجواز نعتا للوجود فقط او لوصفية الماهية بالوجود ثم ان الوجود قبل تجددہ البتة ما كان حاصله فعلما ان عدم حصوله وعدم تحققه فى نفسه لا يمنع من الحكم عليه بالجواز -

وثانيهما - ان الخصم يحكم على هذا الذى عدم وفقى بالكلية بانه يمتنع عوده

(١) مص - لانه كان عند الوجود جائز (٢) ر - والعدم ممتنعة - كذا - والظاهر

ان لفظ تكون زائدة فى مص ولفظ عدم مكررة فى - ر -

والمحكوم عليه بامتناع العود ليس الا ذلك الشخص الذي فني فعلنا ان فناءه
وعدمه لا يمنع صحة الحكم عليه بانه جائز او ممتنع -

وثالثها - ان هذا الذي فني فهو بعد فناءه اما ان يجوز الحكم عليه بشئ من الاحكام
اولا يجوز فان جاز الحكم عليه فقد سقط هذا السؤال وان امتنع الحكم عليه كان
ذلك متنا قضا لان تخصيصه بانه يمتنع الحكم عليه حكم عليه بهذا الامتناع فثبت
ان القول بانه يمتنع الحكم عليه يوجب كونه محكوما عليه وما ادى ثبوته الى ثبوت
كان باطلا فبطل القول بان ما فني وعدم امتنع الحكم عليه -

ورابعها - انا نحكم على شريك الله تعالى بانه ممتنع وعلى الجمع بين الضدين بانه ممتنع
فالمحكوم عليه بهذا الامتناع هو شريك الله تعالى والجمع بين الضدين ثم هذه الماهيات
ليس لها تحقق اصلا البتة باتفاق العقلاء فعلنا ان الحكم على الشئ لا يستدعي كون
المحكوم عليه ثبوتيا -

لا يقال - المحكوم عليه بالامتناع هو الصورة المستحضرة في الذهن -
لانا نقول - تلك الصورة لما كانت حاضرة في الذهن موجودة هناك لم يكن الحكم
عليها بكونها ممتنعة الوجود بل المحكوم عليه بالامتناع هو وجوده في الخارج امكن
وجوده في الخارج غير ثابت اصلا فاذا المحكوم عليه بهذا الحكم لا تحقق له البتة -
وخامسها - انا نحكم بان الوجود والعدم لا يجتمعان فهذا الحكم على مسمى العدم
بانه ينا في الوجود ويعانده فالمحكوم عليه بهذه المعاندة والمناقاة هو مسمى العدم
ومسمى العدم يمتنع ان يكون له تحقق لانه نقيض التحقق والتعين والتقرر واحد
هذين النقيضين لا يكون عين الثاني -

واحتج من انكر جواز عادة المعدوم بوجوه -

الحجة الاولى - ان الحكم على الشئ بانه يجوز اعادته متوقف على كون ذلك الشئ
هو هو اعني على كونه متعينا في نفسه متخصصا (١) في ذاته والشئ بعد عدمه فني
محض وليس له تخصص ولا تشخص فكان الحكم عليه بجواز الاعادة باطلا -

الحجة الثانية - انه لو كانت عادة المعدوم جائزة لكانت اعادة الوقت الذي

أحدثه الله تعالى فيه أولا جائزة في تقدير ان وجود الله تعالى الوقت الاول ويعيده فيه كانت هذه الاعادة حدوثا في وقته الاول فيلزم ان يقال انه من حيث هو معاد ليس بمعاد بل مبدأ وذلك جمع بين المقيضين وهو محال -

الحجة الثالثة - اذا فرضنا ان جوهرنا قد عدم ثم فرضنا ان الله تعالى اعاده وفرضنا انه تعالى أحدث جوهرنا آخر لنفسه هذين الجوهرين الى ذلك الذي عدم أولا نسبة واحدة فلم يكن كون احد هذين الجوهرين عين ذلك الذي عدم والآخر مثله اولى من العكس فيلزم اما القول بان كل واحد منهما هو عين ذلك الشيء الذي عدم فيلزم ان يكون الشيء الواحد تتيين وهو محال - واما القول بانه ليس كل واحد منهما عين ذلك الذي عدم بل كان كل واحد منهما مغيرا له ومثاله وذلك هو الحق وهو يمنع من جواز اعادة المعلوم -

لا يقال - لم لا يجوز ان يقال ان احدهما اولى بان يكون عين الذي عدم وذلك لان هذا عين ما كان والآخر مثله فكان احدهما اولى بان يكون عين ما كان -

لا نقول - ان هذين الجوهرين اللذين حدثا مثلا من جميع الوجوه وكانت نسبة كل واحد منهما الى الذي عدم كنسبة الآخر اليه واذا كان كذلك لم يكن كون احدهما هو عين ذلك الذي عدم والآخر مثله اولى من العكس فقولكم انما كان هذا عين ذلك الذي عدم لان هذا هو عين ذلك الشيء -

قلنا هذا تعليل للشيء بنفسه والمعنى انه انما كان هذا عين ما انقضى لان هذا عين ما انقضى ومعلوم ان هذا باطل -

والجواب عن الاول - انا قد دللنا على ان الحكم على الشيء بالخوا لا يستدعي كون المحكوم عليه متحققا متعينا في نفسه بالدلائل القاطعة -

والجواب عن الثاني - ان حدوث الشيء غير مشروط بالوقت والا لكان ذلك الوقت حادثا فيلزم افتقاره الى وقت آخر ولزم التسلسل بل حدوث المبدأ هو الذي لا يكون مسبوقا بالحدوث البتة وحدث المعاد هو ان يكون مسبوقا بحدوث آخر وعلى التقديرين يزول السؤال -

والجواب

والجواب عن الثالث - ان افراد النوع الواحد وان كانت متماثلة في الماهية الا انه لا شك انها غير متماثلة في الشخصية بل كل واحد من تلك الافراد مختص بتعيينه وتشخصه واذا كان كذلك فلا نسلم ان نسبة هذين الجوهرين الحداثيين الى ذلك الذى عدم نسبة واحدة بل القول بان هذه النسبة واحدة لا يصح الا بعد القول بان اعادة المعدوم باطلة لان بتقدير ان يصح هذا القول كان احد هذين الحداثيين هو عين ذلك الذى عدم والحادث الآخر ليس عيه بل مثله فادّعاء القول بان نسبة هذين الحداثيين الى ذلك الذى عدم نسبة واحدة مبنى على ان اعاده المعدوم متمتع فلو بينا هذا الامتناع بهذه المقدمة لرم الدوروا به باطل -

الفصل الثانى

في بيان ان ما سوى الله تعالى فانه يحور الفناء عليه

قلت الفلاسفة - الارواح البشرية وان كانت محيثة لانيها ابدية غير قابلة للعدم وايضا العقول الفلكية والنفوس الملكية والاجرام الفلكية وطيولى غير قابلة للعدم -

لما انا بينا في مسئلة حدوث العالم ان كل ما سوى الله تعالى فهو محدث وكل محدث فان حقيقته قابلة للعدم والوجود فهذه المقابلة من لوازم الماهية وكل ما كان من لوازم الماهية فانه واجب الدوام في جميع زمان دوام الماهية فادّعاء قابلية المعدوم من لوازم ماهية كل ما سوى الله تعالى بهذا يقتضى حوازالعدم على كل ما سوى الله تعالى - واما الفلاسفة فمداحتجوا على قولهم وحوه -

الحجة الاولى - وهى عمدتهم ان الارواح البشرية لا تفصل الممء وتقرر بها انها لو كانت قابلة للعدم لكانت قبلتها للعدم اما ان تكون قائمة بها او جبرها والقمان باطلان فبطل القول بكونه قابله للعدم -

اما قلنا به يمتنع ان تكون هذه القابلية قائمة بها لان كل ما كان قابلا للشيء فان القابل يكون متمم راع المقول لو كان الموصوف بقابلية عدمها نفس وجودها ازم ان

يقرر وجودها مع عدمها وذلك محال -

وانما قلنا - انه يمتنع ان تكون هذه القابلية قائمة بغيرها لان مثل هذا الشئ يجب ان يكون صورة في مادة حتى يكون امكان وجودها وامكان عدمها قائما بتلك المادة فان النفس ان كانت كذلك كانت مركبة من مادة وصورة لكن النفس جوهر مجرد فادتها يجب ان تكون جوهر مجردا وحينئذ نقول ان كانت تلك المادة ايضا قابلة للعدم افتقرت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وهو محال فلا بد من الانتهاء الى مادة اخيرة لا مادة لها فتلك المادة لا تكون قابلة للعدم وهي جوهر مجرد فهي محل العلوم والادراكات فتكون النفس هي لا غير فتكون النفس باقية غير قابلة للعدم -

فن قيل - فيلزمكم ان لا يكون شئ من الصور والاعراض قابلا للعدم -

قلنا - هذا غير لازم لان القابل لصحة حدوثها ولصحة عدمها موادها وموادها متفرقة مع ذلك الحدوث وذلك العدم بخلاف جوهر النفس فانها ان كانت بريئة عن المادة فقد ظهر الفرق وان كانت مادية كانت مادتها لاحالة جوهر مجردا فتكون النفس هي لا غير فتكون باقية -

الحجة الثانية لهم - لا ابتداء والانهاء على الزمان محال فوجب ان تكون الحركة كذلك فوجب ان يكون الجسم كذلك فهذه مقدمات ثاث -

المقدمة الاولى - قوامنا لابداية للزمان ولا نهاية له فنقول اما قولنا يمتنع ان تكون للزمان بداية وذلك لان كل ما وجوده بداية فعدمه متقدم على وجوده وذلك التقدم ليس نفس العدم لان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد فاقبالية ليست نفس العدم فهي صفة وجوده فقد حصل قبل مبدأ الزمان شئ آخر متقدم عليه بالزمان هـ هذا خلف فاذا لابداية للزمان واما انه لا نهاية له فلانا لو فرضنا انه نهاية لكانت تلك النهاية ملحقة بالعدم فذلك العدم متأخر عنه بالزمان فقد حصل بعد اجزاء الزمان شئ آخر متأخر عنه بالزمان هذا خلف فاذا يمتنع ان تكون للزمان بداية ونهاية -

أما المقدمة الثانية - وهي انه لما كان الزمان بحيث يمتنع ان يكون له بداية ونهاية وجب ان تكون الحركة كذلك فالدليل عليه ان الزمان عبارة عما ينقسم الى الماضي والى المستقبل فلو لم يكن هناك شئ يتغير من حالة الى حالة لم يصدق انه مضى امر وسيجيئ امر آخر فثبت ان الزمان لا يعقل حصوله الا عند حصول التغير ولا نغنى بالحركة الا هذا التغير فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة -

أما المقدمة الثالثة - وهي انه متى كانت الحركة قديمة كانت الذوات قديمة (١) وهو ظاهر لان التغير والانتقال لا يعقل تحققه الا عند وجود ذوات تعرض لها هذه التغيرات فيلزم من قدم الحركة قدم الذوات فثبت انه يلزم من هذه الشبهة القول بكون الزمان ابدى ازلما وكون الحركة كذلك وكون الذوات كذلك -
اللمحة الثالثة لهم - الجهة شئ مشار اليه بالحس وهو مقصد المتحرك وكل ما كان كذلك فهو وجود وهذه الجهة محدودة فلا بد لها من محدد جسامي ولا يحصل هذا التحديد الا بالمحيط والمركز وتقرير هذه المقدمات قد ذكرت في الكتب الحكيمة -

اذا ثبت هذا فنقول هذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة لان الحركة المستقيمة عبارة عن الانتقال من جهة الى جهة وكل ما صح عليه ذلك كانت الجهة المنتقل عنها والجهة المنتقل اليها محددة قبل ذلك الجسم المنتقل اليها فيلزم حصول الجهة قبل حصول علتها وذلك محال واذا كان كذلك ثبت ان الحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك المحدد واذا كان كذلك كان الخرق والالتئام ممتنعا عليه -

اللمحة الرابعة لهم - عدم الاجسام اما ان يكون باعدام المعدم او بطريان الضد او بزوال الشرط والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بصحة عدم الاجسام ممتنع انه لما انه يمتنع حصول الاعدام بالمعدم وذلك لان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فوقع العدم بالقدرة يكون محالا -

وانما قلنا - انه يمتنع ان يكون العدم بسبب طريان الضد وذلك لان المضادة حاصلة من الجانبين فليس عدم الضد الباقي لوجود الطاري اولى من اندفاع الطاري

لوجود الباقي -

وانما قلنا انه يمتنع ان يكون لزوال شرط لان ذلك الشرط ان كان باقيا كان
الكلام في كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم الاجسام فيفضى اما الى التسلسل
واما الى الدور واما ان لا يكون باقيا وهو ايضا محال لان الباقي يمتنع ان يكون
مشروطا بما لا يكون باقيا ولما بطلت هذه الاقسام ثبت ان العدم على الاجسام يمتنع -
والجواب عن الشبهة الاولى - ان حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو ان الامكان
صفة موحوده فلا بد لها من محل وجود الا اننا في مسألة حدوث الاجسام ان
الا مكان يمتنع ان يكون صفة موجودة -

والجواب عن الشبهة الثانية - ان نقول لا نسلم انه لو كان الزمان محدثا لكان تقدم
عدمه على وجوده بالزمان والدليل عليه ان تقدم الاعمس على اليوم ليس بالزمان
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم المحدث على وجوده كتقدم
بعض اجزاء الزمان على البعض -

والجواب عن الشبهة الثالثة - ان ما ذكرتم مبنى على ان تحدد الجهات لا يكون
الابالمحيط والمركز وفي تقرير هذه المقدمة غموض وبتقدير ان نسلها الان هذا
يقتضى ان الحركة المستقيمة متمتع على هذا المحدد ولا يقتضى ان العدم يمتنع عليه -
والجواب - عن الشبهة الرابعة ان ما ذكرتم قائم بغيبه في الصور والاعراض مع
ان شاهدها توجد بعد ان كانت معدومة وتعدم بعد ان كانت موجودة فكل
ما ذكرتموه في هذه الصور والاعراض فهو جوابا في حق الاجسام -

الفصل الثالث

في بيان ان الحرق والالتئام

جائز ان على اجرام الفلك

والفلاسفة يذكرون ذلك - ولما على صحته وجهان -

الحجة الاولى - ان جميع الاجسام متساوية في الجسمية وتما الماهية ومتى كان الامر كذلك فكل ما صبح على واحد منها صبح على كلها وتقريرها تين المقدمتين قد تقدم في مسئلة اثبات الصانع سبحانه وتعالى -

الحجة الثانية - ان كل واحد من هذه الافلاك اما ان يكون بسيطا او مركبا من البساطين وكل ما كان بسيطا فان كل واحد من جانبيه متساويان في تمام الماهية اذ لو لم يكن كذلك لكان البسيط مركبا هذا خالف واذا كان كل واحد من جانبيه متساويين في تمام الماهية للجانب الآخر فكل ما صبح على احد الجانبين صبح على الآخر وهكذا ان فلان القمر يصبح ان يماس بمقره النار ويحده كرية عطارده وجب ان يكون بعكسه ممكنا ومتى كان ذلك ممكنا كان الحرق والالتئام جائزين على الافلاك -
 واما الفلاسفة فقد احتجوا على امتناع ذلك بان قالوا الحرق والالتئام لا يحصلان الا بالحركة المستقيمة لكن الحركة المستقيمة على اجرام الفلك ممتنعة فوجب القطع بها امتناع الحرق والالتئام عليها -

والجواب - ان هذا الكلام وان صبح اكن لا يتمشى الا في الفلك الذي هو الجسم المحدد للجهاز وهو الفلك الاقصي واما في سائر الافلاك فلا يجري فيها البتة -
 قال المصنف - وانا اتعجب ههنا من هؤلاء الفلاسفة فاتهم انما عواوا في امتناع الحرق والالتئام على الافلاك على هذا الدليل فقط ثم ان هذا الدليل لا يستج هذا المطلوب الا في الفلك الاقصي اما سائر الافلاك فهذا الدليل لا يجري فيها البتة وكيف اكتفوا في اثبات الدعوى العامة بالدليل الخاص -

واعلم - ان كثيرا من علماء الشريعة وعلماء التفسير قالوا ان في وقت قيام القيامة تنخرق الافلاك وتهدم الكواكب الا ان العرش لا يتخرب والفلك الاقصي هو العرش عندهم واذا كان كذلك لم يلزم من قولنا العرش لا يتخرب قدح في (١) خراب السموات والما صيرفت ان ما ذكره وصح لم يتطرق الظن الى ما ورد في القرآن -

الفصل الرابع

في ان الله تعالى هل يعدم اجسام العالم ام لا

اعلم - انا وان بينا بالدلالة العقلية ان كل ما سوى الله تعالى فانه يصح العدم عليه ولكن ليس كل ما يصح وقوعه -

وقد اختلف علماء الاسلام في ذلك فقال قوم انه تعالى يعدم الذوات والاجزاء ثم يعيدها وقال آخرون انه تعالى لا يعدمها بل يفرق اجزاء السموات والارض ويخربها ثم انه تعالى يؤلفها مرة اخرى كما كانت -

واعلم - ان الجواز العقلي يمكن اثباته بدلائل العقل اما وقوع الجائز فلا سبيل الى اثباته الا بالسمع -

واجتج القاطمون على انه تعالى يعدم العالم بآيات احداها قوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فقوله كل شيء لفظ عام يتناول الكل والهلاك عبارة عن العدم والقضاء بدليل قوله تعالى (ان امرؤ هلك) اي فني ولم يبق فلو تفرقت الاجزاء لكسها ما عدمت وما فنيته فحيث يصدق ان السموات هلكت لكنه لا يصدق ان تلك الاجزاء وتلك الذوات هلكت فلما قال كل شيء هالك علمنا ان الذوات لا تبقى بل تفنى وتصير معدومة -

اجاب - القائلون بان الله تعالى لا يعدم الذوات فقالوا الهلاك عبارة عن خروج الشئ عن كونه مستغنا واذا تفرقت اجزاء السموات والارض فقد خرجت عن كونها منتفعا بها ويكفي هذا القدر في صدق قولنا انها هلكت -

اجاب - المستدل الاول بانها اذا تفرقت فقد خرجت السماء عن كونها منتفعا بها اما انه ما خرجت تلك الاجزاء عن كونها منتفعا بها لان تلك الاجزاء صالحة لان تركيبها السموات والعناصر والجملة والارض صالحة لان يستدل بها على الصانع القديم فثبت ان المركبات وان خرجت عن كونها منتفعا بها بسبب التفريق اما تلك الاجزاء والذوات فانها ما خرجت عن كونها منتفعا بها فثبت ان الاجزاء والذوات

لويقوت

لوقيت لما صدق عليها انها هلكت والقرآن يدل على ان الكل يصيرها لكافوجبة
القطع بان الاجزاء تفنى -

الحجة الثانية - التمسك بقوله تعالى (وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده) ولفظ الخلق
ممتاويل لجميع المخلوقات والضمير فى قوله يعيده عائد الى الخلق فدللت هذه الآية
على انه تعالى يعيد جميع مخلوقاته والاعادة لاتعقل الا بعد تقدم الافناء فدل هذا
على انه تعالى يفنى جميع مخلوقاته -

الحجة الثالثة - التمسك بقوله تعالى (هو الاول والاخر) معنى كونه اولاً هو انه
تعالى كان موجوداً فى الازل مع انه ما كان معه غيره فكذلك معنى الآخر هو انه
تعالى يبنى فى الابد مع انه لا يكون معه غيره وهذا يقتضى انه تعالى يعدم جميع
المخلوقات حتى يتحقق كونه آخراً ثم يعيدها مرة اخرى ليتحقق صدق الآيات الدالة
على ان الثواب والعقاب لا آخر لها -

الحجة الرابعة - التمسك بقوله تعالى (كما بدأنا اول خلقه نعيده) حكم بان الاعادة على
وفق الابتداء ولما كان الابتداء عبارة عن خلق الذوات وخلق التركيب والتأليف
فيها وجب ان يكون وقت الاعادة لخلق الذوات بنحاق التركيب والتأليف فيها
حتى يكون وقت الاعادة مشابها لوقت الابتداء فهذه جملة الوجوه التى يتمسك
بها من قطع بان الله تعالى يعدم الذوات ويفنى الاجسام -

بواها الذين ءاوا انه تعالى - يفرق الاجزاء ولكن لا يعدها فاعلم انهم انما اختاروا
هذا القول لان عندهم اعادة المعدوم ممتنعة قالوا فعلى هذا او انه سبحانه وتعالى اعدم
الاجزاء والذوات لكان الذى يوجد بعد ذلك مغايراً لتلك الاشياء التى عدمت
اولاً وعلى هذا التقدير لا يكون الثواب واصلاً الى المطيع ولا يكون العقاب واصلاً
الى العاصي وذلك غير جائز فلاجل القرار عن هذا الاشكال قالوا انه تعالى يفرق
الاجزاء ويزيل التأليف عنها ولكسبه تعالى لا يعدها فاذا اعاد التأليف اليها وخلق
الحياة فيها مرة اخرى كان هذا الشخص هو عين ذلك الشخص الذى كان
موجوداً قبل ذلك فيستد يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصي ويؤزل

الاشكال المذكور-

واعلم - ان اعادة المعدوم ان كانت جائزة فهذا الاشكال زائل وان كانت ممنوعة فهذا الاشكال لازم سواء قلنا انه تعالى يعلم الاجزاء او قلنا انه لا يعلمها وتقرير ذلك ان المشار اليه لكل احد بقوله ان ليس هو مجرد تلك الاجزاء وذلك لاننا لو قدونا ان هذه الاجزاء تفرقت وصارت ترابا رميا من غير حياة ولا مزاج ولا تركيب ولا تأليف فان كل احد يعلم ان ذلك القدر من التراب ليس عبارة عن زيد بل الانسان المعين انما يكون موجودا اذا تركبت تلك الاجزاء وتألفت على وجه مخصوص ثم قام بها حياة وعلم وقدرة وعقل وفهم فثبت ان الشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزاء. والذوات بل هو عبارة عن تلك الاجزاء الموصوفة بالصفات الخصوصية واذا كان كذلك كانت تلك الصفات احد اجزاء ماهية ذلك الشخص من حيث انه ذلك الشخص وعدم تفرق الاجزاء تبطل تلك الصفات وتفتي وان امتنعت الاعادة على المعدوم امتنعت الاعادة على تلك الصفات فيكون العائد صفات اخرى لتلك الصفات التي باعتبارها كان ذلك الشخص ذلك الشخص وعلى هذا التقدير لم يكن العائد ثانيا هو الذي كان موجودا اولاً فلم يكن زيد الثاني عين زيد الاول فثبت مما ذكرنا اننا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذكرناه وان هذه الاعادة المعدوم كان الاشكال المذكور باقيا سواء قلنا انه تعالى يفني الذوات بل قلنا انه تعالى لا يفنيها وبالله التوفيق -

الفصل الخامس

في تفصيل مذاهب الناس

في المعاد وتقرير القول الحق فيه

واعلم ان هذه المسئلة مفتقرة الى اربعة اركان وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما اما عن تخريبهما او عن جعلهما معمرين بعد ان صارا خرابين فهذه مطالب اربعة -

المطلوب

المطلوب الاول - في كيفية تخريب هذا العالم الصغير وهو موت الانسان -
المطلوب الثاني - انه تعالى كيف يحمله معمورا بعد ان جعله حرا با وهذا البحث
هو المراد بقولنا انه تعالى يعيده حيا عاقلا ويوصل اليه التواب والعقاب -
والمطلوب الثالث - انه تعالى كيف يخرب هذا العالم الاكبر يخربه (١) بتفريق
الاجزاء او بالاعدام والافناء -

والمطلوب الرابع - انه سبحانه وتعالى كيف يعمر العالم الاكبر بعد تخريبه وهذا
هو القول في شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا هو ضبط مباحث
هذا الباب -

اما المطلوب الاول - وهو البحث عن حقيقة الموت فنقول لاشك ان هذا الجسد
يموت فمن قال الانسان هو هذا الجسد قال الانسان يموت ومن قال الانسان شيء
آخر سوى هذا الهيكل المحسوس قال الانسان لا يموت فان هذه البنية وهذا الهيكل
ما دام مستعدا لان يكون محلا لتصرف (٢) النفس كانت النفس متعلقة به ومدبرة
له ومتصرفه فيه فاذا بطل عنه ذلك الاستعداد والصلاحية انقطع تدبير النفس له
وتصرفها فيه فهذا التوك والاعراض هو الموت -

ثم القائلون بهذا منهم من قال النفس جوهر مجرد على ما هو قول الحكماء ومنهم
من قال انه جسم نوراني شفاف سار في هذا البدن فاذا فسد البدن انفصلت تلك
الاجسام الشفافة النورية ورجعت الى عالم الافلاك والاضواء ان كانت من
السعداء او الى الهاوية والظلمات ان كانت من الاشقياء -

واما المطلوب الثاني - وهو القول في المعاد فاعلم ان الاقوال المحكمة في هذه
المسئلة لا تزيد على خمسة وذلك لان الحق اما ان يكون المعاد هو المعاد الجسماني
فقط وهو قول اكثر المتكلمين او المعاد الروحاني فقط وهو قول اكثر الفلاسفة
الالهيين او كل واحد منها حق وصدق وهو قول اكثر المحققين والحق هو بطلانها
معا وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والحق هو التوقف في كل هذه
الاقسام وهو المقول عن جالينوس فانه قال لم يظهر لي ان النفس شيء غير المزاج

فبتقدير ان تكون النفس هي المزاج فعند الموت تصير النفس فانية معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته اما بتقدير ان تكون النفس جوهرًا باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عنده ان النفس هل هو المزاج بعينه او شيء غيره لا جرم توقف فيه -

واعلم ان المعاد الجسماني انكره اكثر الفلاسفة وجملة اهل الاسلام (١) متفقون على اثباته -

واعلم - ان الجمع بين انكار المعاد الجسماني وبين الاقرار بان القرآن حق متعذر لان من خاض في علم التفسير علم ان ورود هذه المسئلة في القرآن ليس بحيثية يقبل التأويل -

واما القائلون - بالمعاد الجسماني فقد عرفت انهم قريظان منهم من يقول انه تعالى يعدم الذوات ثم يعيدها ومنهم من يقول انه تعالى يفرق الاجزاء ثم يركبها مرة اخرى -

ولما في هذه المسئلة مقامان - احدهما - اثبات الجواز العقلي والثاني اثبات الوقوع السمي -

اما المقام الاول - وهو اثبات الجواز فاعلم انه مبني على ثلث مقدمات احداها اثبات ان اعادة المعدوم جائزة واثبات ان الاجزاء التي تفرقت يمكن تركيبها بعينها كما كانت وهذه المقدمة قد تقدم تقريرها -

وثانيها - انه تعالى قادر على جميع الممكنات -

وثالثها - انه تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية واذا كان كذلك فاجزاء الابدان وان صارت ترابا واختلط بعض الاجزاء ببعض الا انه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات الكلية والجزئية كان عالما بان الجزء الذي تحت قعر البحر القلاني والجزء الذي فوق الجبل القلاني مجموعهما هو قلب زيد المطيع واذا نبئت هذه المقدمات الثلاث ظهر ان المعاد الجسماني جائز عقلا لانه لما كان في نفسه ممكن الوجود وكان الله تعالى قادرا على جميع الممكنات لزم كونه تعالى قادرا عليه واذا كان عالما

بجميع المعلومات فحيث يمكنه تمييز المطيع عن العاصي -

واعلم انه سبحانه وتعالى كلما ذكر في القرآن هذه المسئلة بنى تقريرها على هذه المقدمات الثلاث - منها قوله تعالى في سورة النمل (أمن يبدأ الخلق ثم يعيده (ومن يرزقكم من السماء والارض) أأله مع الله قل ها توارها نكم ان كنتم صادقين (قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله) فقواه (أمن يبدأ الخلق ثم يعيده) اشارة الى مقدمتين -

احدهما - ان عوده ممكن في نفسه - والثانية انه تعالى قادر على هذا الممكن لانه لو لم يكن الامر كذلك لما كان الابتداء ممكنا وقوله تعالى (قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله) اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كونه تعالى عالما بكل المعلومات ثم لما قرر هذه المقدمات الثلاث اخبر عن جهالة من نازع في صحة انعاد الجسماني بعد الاقرار بتلك المقدمات الثلاث فقال (بل ادرك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون) والآية الثانية قوله تعالى في سورة يس (وضرب لنا مثلا ونسى خلقه) الى قواه (وهو بكل خلق عليم) فقواه (انشأها اول مرة) اشارة الى الجواز الذاتي والقدرة وقوله (وهو بكل خلق عليم) اشارة الى كمال العلم وايضا قوله تعالى (أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم) اشارة الى الجواز الذاتي 'والى كمال القدرة ثم قال (بلى وهو الخلاق العليم) اعادة لتلك المقدمة مع مقدمة العلم -

والآية الثالثة في سورة الروم وهو قوله تعالى (وهو الذي يبدأ الحق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المتل الاعلى) الى قوله - الحكيم - فقوله (يبدأ الخلق ثم يعيده) اشارة الى الجواز الذاتي وكمال القدرة ثم قوله - هو العزيز - اشارة ايضا الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم ونحن قد شرحنا في تفسيرنا ان كل آية وردت في هذه المسئلة فهي مشتملة على تقرير هذه المقدمات الثلاث -

اما الفلاسفة المنكرون لصحة المعاد الجسماني فقد احتجوا بوجوه -

الاول - ان حشر الاجساد لا يتم الا مع الفول بصحة اعادة المعدوم وهذا محال

فذلك محال -

أما المقدمة الاولى - فقد بينا فيما تقدم انا سواء قلنا انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها او قلنا انه تعالى يفرقها ثم يركبها فانه لا بد من القول بصحة اعادة المعدوم -
وأما المقدمة الثانية - وهي ان اعادة المعدوم ممنوعة فقد سبقنا حكاية شيها تهم فيها -

الثاني - اذا قتل انسان واكله انسان آخر فقد صارت اجزاء بدن المقتول اجزاء بدن هذا الذي اكله لان من اكل شيئاً واغتذى به فقد صارت اجزاء الغذاء اجزاء بدن المغتذى فيوم القيامة لا بد وان ترد تلك الاجزاء الى بدن احد هذين الشخصين فلا بد وان يضيع اثنا في فعلنا ان القول بحشر الاجسام محال -

الثالث - انه تعالى اذا اعاد بدن شخص فاما ان يعيده هذه الاجزاء التي كانت موجودة وقت الموت او يعيده جملة الاجزاء التي كانت اجزاء له في جميع مدة الحياة والاول يقتضى ان يعاد الاعمى والاطعم والمجدوم على هذه الصورة وذلك باطل بالاتفاق والثاني ايضا باطل لان الانسان اذا كان وقت اسلامه سمينا ثم كفر وصار هنريلا فاذا حشر هذا الانسان سمينا وعذب في النار ثم واصل العذاب الى تلك الاجزاء التي كانت موصوفة بصفة الاسلام وذلك ظلم وعلى العكس من هذا لو كان كافرا سمينا ثم اسلم فصار هنريلا ازم ايصال الثواب الى الاجزاء الكافرة (١) وهو محال -
الرابع - البدن جوهر حار رطب والحرارة اذا اثرت في الرطوبة لزم ان تصعد من الجوهر الرطب اجزاء بخارية لطيفة فعلى هذا التقدير لا بد وان ترتفع عن كل عضو اجزاء بخارية لطيفة وربما التصق بعضو آخر وصار جزءاً لذلك العضو الآخر فاذا هذا الجزء الواحد قد كان جزء الاحد العضوين ثم صار للعضو الآخر في زمان الحشر لو اعيد ذلك الجزء الى العضو الاول ضاع العضو الثاني ولو اعيد الى العضو الثاني ضاع العضو الاول ولما كان القول بالحشر متأديا الى هذا الباطل وجب ان يكون باطلا -

والجواب عن الشبهة الاولى - ان نقول اما الذين قالوا ان الانسان هو هذا الهيكل

فلا جواب لهم عن هذه الشبهة الا ببيان ان اعادة المعدوم غير ممتدة ونحن قد احكنا الكلام في هذه المسئلة واما الدين قالوا الانسان ايس هو هذا الهيكل وهذا هو الاقرب فقد احتجوا عليه بوجهين اوردناهما فيما تقدم -

أحدهما - ان الانسان شيء واحد باق من اول عمره الى آخر عمره وهذا الهيكل غير باق من اول العمر الى آخره فالانسان شيء مغاير لهذا الهيكل -

والثاني - ان الانسان قد يكون عالما بذاته المخصوصة حال ما يكون غافلا عن جميع أجزائه الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم -

واذا ثبت هذا فنقول - لم لا يجوز ان يقال ان الشيء الذي هو الانسان في الحقيقة اجزاء لطيفة سارية في هذا البدن باقية من اول العمر الى آخره اما لاجل ان تلك الاجسام اللطيفة مخالفة بالماهية لهذه الاجسام العنصرية الكائنة الفاسدة المتحللة وتلك الاجسام حية لذواتها مضيئة شفافة فلا جرم كانت مصونة عن التبدل والتحلل واما لانها وان كانت مساوية لهذه الاجسام العنصرية في الماهية الا ان الفاعل المختار صانها عن التغير والانحلال بقدرته وجعلها باقية دائمة من اول العمر الى آخره ثم عند الموت تنفصل تلك الاجزاء الجسدية التي هي الانسان وتبقى على حالتها حية مدركة عاقلة فاهمة وتتخلص اما الى ما زل السعداء كما قال الله تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم) واما الى ما زل الاشقياء كما قال الله تعالى (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) ثم انه تعالى يضم يوم القيمة الى هذه الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة اجزاء انحرزائدة كما فعل ذلك في الدنيا ويوصل اشواب والعقاب اليه وعلى هذا التفدير لا يبقى في المعاد الجسدي شبهة واشكال اصبلا والبتة وعلى هذا التفدير يكون المتاب والمعاقب في القيامة عين من كان مطيعا وعاصيا في الدنيا هذا على القول بان الانسان جسم مخصوص سار في هذا البدن -

واما على قول من يقول - الانسان عبارة عن جوهر مجرد عن الحجمية والمقدار فالقول فيه ايضا هكذا فظهر ان على هذا التلخيص لا تبقى شبهة البتة في صحة القول

بالمعاد الجسماني -

فإن قيل - أستم قد دلت على أن كل ما سوى الله تعالى فانه يفنى ويصير معدوماً وعلى هذا التقدير فالنفس الانسانية ايضاً تفنى وتعدم وحينئذ يهود الاشكال - قلنا - نحن قد اثبتنا بالدليل العقلي أن كل ما سوى الله تعالى فانه جائز العدم اما أن هذا الجائز يقع فاما انما عولما فيه على طواهر العمومات وتخصيص العموم بالدليل جائز وثبت بنصوص القرآن والاخبار المتواترة عن الانبياء عليهم السلام القول بأن المعاد الجسماني حق ونشهد أن الانسان يموت وتتفرق اجزاء بدنه ثم عند هذا لا ينحوا اما أن تكون اعادة المعلوم جائزة اولاً تكون فإن كانت جائزة فقد زالت الاشكالات وإن لم تكن جائزة وجب القطع ببقاء النفس الانسانية حتى يصح القول بالمعاد الجسماني -

اقصى ما في الباب أن هذا يقضى الى تخصيص تلك العمومات الا ان الدلائل الدالة على وقوع المعاد الجسماني قاطعة وتخصيص ظواهر العمومات وإن كان خلاف الاصل الا أنه غير ممتنع وتقديم القاطع على المحتمل واجب ومن انصف وترك العناد علم أن هذه المباحث وافية بازالة الاشكالات المذكورة في هذا الباب -

والجواب عن الشبهة الثانية - وهو اننا بينا أن المعتبر في الحشر والنشر اعادة الاجزاء الاصلية لا اعادة الاجزاء الفاضلة والاجزاء الاصلية لكل مكلف اجزاء فاضلة بالنسبة الى غيره وعلى هذا التقدير فلا شكال زائل واما أن قلنا بأن الشيء الذي هو للانسان باق مصون عن التبدل والانحلال فهذا الاشكال غير متوجه البتة - وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الشبهة الثالثة - وذلك لان الماء ورو المنهى والثاب والمعاقب هو تلك الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره فاما الزوائد التي تتبدل باختلاف احوال السمن والهزال فلا عبرة بها -

وبه يظهر الجواب عن الشبهة الرابعة - لان الاجزاء التي تصير ابخرة وتفصل عن العضو وتتصل بعضو آخر فهي من الاجزاء الفاضلة ولا عبرة بها في الحشر والنشر وكل

وكل من انصف علم ان هذه الاجوبة وافية بدفع هذه الشبهات -

لما المقام الثاني - وهو القطع بوقوع المعاد الجسماني فلما اليه طريقان السمع والعقل اما الطريق السمعى فهو ان نقول لما ثبت بالدليل العقلى جوازه وثبت بالنقل المتواتر عن جميع الانبياء والرسل عليهم السلام وقوعه وجب القطع بوقوعه لان الصادق اذا اخبر عن وقوع امر ممكن الوقوع وجب القطع به -

فان قيل - لم لا يجوز ان يقال الانبياء عليهم السلام انما انبتوا المعاد الجسماني لان القول بالمعاد الروحاني حق واكثر الخلق لا يمكنهم تصور المعاد الروحاني فالا نبياء عليهم السلام ذكروا هذا المعاد الجسماني ليحصل به نظام العالم ثم ان من كان قوى العقل عرف انه لا بد من تأويل هذه الظواهر قالوا والذي يحقق ذلك ان المبدأ المذكور في الكتب الالهية مذكور على وجه يوهم ان ذلك المبدأ جسماني ثم ان المتكلمين سلطوا التأويلات على تلك الظواهر وزعموا ان المبدأ منزّه عن الاحوال الجسمانية فكذا المعاد المذكور في الكتب الالهية وان كان جسمانيا فلم لا يسلطون التأويلات عليها ولم ينكرون ان يكون ذلك المعاد مبرا عن الاحوال الجسمانية فالحاصل ان الحشوية تمسكوا بالظواهر وزعموا ان الحق هو المبدأ الجسماني والمعاد الجسماني والفلاسفة سلطوا التأويلات على الظواهر وزعموا ان المبدأ منزّه عن الاحوال الجسمانية وكذا المعاد -

فاما المتكلمون فقد سلطوا التأويلات على الظواهر الواردة في جسمانية المبدأ واحترزوا عن تأويلات الظواهر الواردة في جسمانية المعاد ففقط فكان هذا تحكما محضا -

والجواب - ان التأويلات انما يصار اليها لو كان الاحتمال قائما ولما علمنا بالعقل المتواتر المستفيض من دين محمد عليه السلام انه انما كان متبنا للمعاد الجسماني ومكفرا الكل من كان مكررا له لاجرم لم يبق الا ويل في هذا الباب مجال -

واما الطريق العقلى المتبنت للمعاد الجسماني فهو من وجهين -

النوع الاول - انا نرى في دار الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسيئا ونرى ان المطيع

يموت من غير ثواب يصل اليه في الدنيا والعاصي يموت من غير عقاب يصل اليه في الدنيا فان لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب الى المحسن والعقاب الى المسيء لتكانت هذه الحياة الدنياوية عبثا بل سفها -

واعلم انه تعالى ذكر هذه الحجة في آيات من القرآن قال في طه (ان الساعة آتية اكاد اخفيها لمنجزى كل نفس بما تسعى) وقال في ص (وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار) وفي هذه الآيات لطائف كثيرة دالة على صحة القول بالمعاد الجسماني ذكرناها في التفسير الكبير -

النوع الثاني من الدلائل على صحة المعاد الجسماني ان نقول - انه تعالى خلق الخلق اما للراحة واما للتعب والالم او لا للراحة ولا للتعب ولا جائر ان يقال خلقهم للتعب والالم لان هذا لا يليق بالمحسن الرحيم الغني عن الخلق ولا جائر ان يقال خلقهم للراحة ولا للتعب والالم لانهم حال كونهم معدومين كان هذا المعنى حاصل فدل على انه تعالى انما خلقهم للراحة ثم نقول هذه الراحة اما ان تكون في هذا العالم او في عالم آخر لا جائر ان يقال انها في هذا العالم لان الذي يظنه الانسان لذة (١) في هذا العالم فهو ليس بلذة بل هو دفع الالم مثاله ان لذة الاكل ليست في الحقيقة لذة بل هي دفع الم الجوع ولذلك فان الذائق هي اللقمة الاولى لان هناك الم الجوع اقوى وكل لقمة هي اكثر تأخر اكانت اقل لذة وذلك لان الم الجوع هناك اقل قوة وكذلك لذة الوقاع عبارة عن دفع الالم وذلك لان الفضلة التي يتولد منها المني لما اجتمعت في اوعية المني حاولت الانفصال فقبل الانفصال يحصل نوع الم بسبب اجتماعها في تلك الاوعية فاذا انفصلت زال ذلك الالم وعلى هذا القياس سائر اللذات الحاصلة في هذا العالم وايضا فبتقدير ان تحصل في هذا العالم لذة

(١) هامش مص - قوله الذي يظنه الانسان لذة - فاللذة عبارة عن ادراك ما هو

كمال وخير من حيث هو كذلك - انتهى -

جسمانية لكنها قليلة والغالب اما الالم او دفع الالم وليس من الحكمة انقاء الحيوان في بحر الالام والمكروهات لاجل ان يعود اليه ذرة من اللذات فلما ثبت ان الحيوان انما خلق لاجل اللذة والراحة وثبت ان ذلك المقصود غير حاصل في هذا العالم فلا بد من القطع بوحود عالم آخر بعد هذا العالم يحصل فيه هذا المقصود وذلك هو الدار الآخرة فهذه طريقة اقناعية والاعتماد على ما تقدم فهذا حاصل الكلام في المعاد الجسماني -

الفصل السادس

في المعاد الروحاني

اعلم ان هذا البحث متفرع على اثبات ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا بجسماني فنقول القاثلون باثبات هذه النفس فرق ثاث -

احدها - الذين يقولون جملة النفوس الناطقة باقية بعد الموت وهو قول اكثر المحققين من الحكماء -

وثانيها - الذين يقولون النفوس الناطقة تفي عند فناء الابدان وهذا قول لم يقل به احد من المحققين -

وثالثها - الذين يقولون النفوس الفاضلة تبقى وهي التي استكملت قونها النظرية بمعرفة الحق وقوتها العملية بعمل الخير فاما النفوس التي لا تكون كذلك فانها تفي عند فناء الابدان -

اما القول الاول - وهو انها باسرها باقية بعد موت البدن فقد ذكرنا حجتهم - واما القول الثاني - وهو انها تفي عند موت البدن فقد احتجوا بان هذه النفوس ليست ازلية فوجب ان لا تكون ابدية وانما قلنا انها ليست ازلية اوحين -

الاول - ان النفوس لو كانت ازلية لكات اما ان تكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية -

انما قلنا انه يمتنع كونها واحدة - لانها بعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة كان نفسي

نفسك وبالعكس فكل ما كان معلوما لا انسان يجب ان يكون معلوما لكل انسان هذا خلف وان تعددت فهو محال لان هاتين النفسين اللتين هما موجودتان الآن ان قلنا انهما كانتا موجودتين قبل التعلق بالابد ان فقبل التعلق بالابد ان كانت النفوس كثيرة لا واحدة وان قلنا بانهما ما كانتا موجودتين فهما قد حدثتا الآن فلا تكون هذه النفوس قديمة -

انما قلنا انه يمتنع كونها متعددة في الازل - لان ذلك التعدد لا بد فيه من مميز وذلك المميز اما ان يكون ذاتيا او عرضيا لاجاز ان يكون ذاتيا لان النفوس البشرية متحدة بالنوع ولا جاز ان يكون عرضيا لان الامتياز بالصفات العرضية تابع لاختلاف المواد ومادة النفس هي البدن فقبل التعلق بالابد ان ليس لها شئ من المواد فامتنع اختلافا بسبب الصفات العرضية فثبت ان النفوس البشرية لو كانت ازلية لكانت في الازل اما واحدة او متعددة والقسمان باطلان فيطل القول بكونها ازلية -

الثاني - ان نفسى عبارة عن ذاتي المخصوصة التي اشير اليها بقولي انا فلو كانت النفس قديمة لكنت انا من حيث انا ازليا قديما واذ كان الامر كذلك لوجب ان أتذكر شيئا من تلك الاحوال الماضية فان من المحال ان يمارس الانسان ستين (١) حرفة من الحرف ثم انه ينساها بالكلية ولا يتذكر شيئا من تلك الاحول البتة فلما لم يحصل عندنا تذكر شئ من تلك الاحوال الماضية علمنا ان القول بكون النفوس ازلية باطل فثبت بما ذكرنا ان النفوس ليست ازلية -

اذ اثبت هذا فنقول وجب ان لا تكون ابدية ويدل عليه وجهان -

الاول - ان سبب حدوث النفس عن العمل الفلكية العالية ليس الاحداث الابدان المستعدة لقبولها لكن دورات الفلك لاول لها فحدث الابدان لاول له فحدث النفوس لاول له فلو كانت النفوس باقية لزم ان يكون قد حصل الآن نفوس غير متناهية وذلك محال لان كل عدد موجود فانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه -

الثاني - ان هذه النفوس لما وجدت بعد ان كانت معدومة كانت ما هياتها قابلة للعدم وهذه القابلية من لوازمها فوجب ان تكون قابلة للعدم ابدا واذا كان كذلك امتنع القطع بانها لا تعدم البتة - واعلم ان الكلام على هذه المحجة من وجهين - الاول - لانسلم انها ليست ازلية ولم لا يجوز ان يقال انها في الازل متعددة وكان امتياز بعضها عن بعض بنفس الماهية وقولهم النفوس البشرية واحدة بالنوع فهو محض الدعوى -

لا يقال - هب انها ليست واحدة في النوع لكن لاشك ان كل نفس يفرض فانها قد تحصل نفس اخرى ليسا ويا في تمام الماهية وحينئذ يتم الدليل -

لانا نقول - هذا تمسك بالظن فلم لا يجوز ان يقال ان كل نفسين موجودين فهما مختلفان بالماهية الا ان اختلافهما في الماهية لا يمنع من اشتراكهما في صفات كثيرة وايضا لم لا يجوز ان يقال كل واحد من تلك الاعداد يمتاز بعضها عن بعض بالصفات العرضية - قوله التباين بالصفات العرضية لا يحصل الا بسبب اختلاف المواد - قلنا هذا ممنوع فما الدليل عليه - سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال النفس قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر كما يقوله اصحاب التناسخ -

واعلم ان الشيخ ابا علي بن سينا انما ابطال التناسخ بدليل مبني على حدوث النفس ودليله على حدوث النفس مبني على بطلان التناسخ كما بيناه ههنا فوق الدور -
واما المحجة الثانية - وهي قوله الارواح (١) لو كانت قديمة لكنا نتذكر الآن شيئا

(١) بها مش - مص - واما حقيقة الروح فذكر الامام الكوراني في شرح جمع الجوامع قيل انها نور وقيل جوهر جسامي جار في البدن جريان الماء في الورد ونقل صاحب الغيث الها مع شارح جمع الجوامع عن القاضي الاسنوي على ان الاسكوت على حقيقة الروح افضل لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما سأله اليهود عن الروح فقال قل الروح في امر ربي ولم يجبههم شيئا فقل بعض العلماء بالله تعالى على انهم سأله سؤال تعجيز وتحكم فقال قل الروح في امر ربي وتكلم فيها بعض العلماء كما تقدم ذكره - والله اعلم -

من الاحوال الماضية -

قلنا هذا تمسك بالاستقراء وهو ضعيف ايضا فلم لا يجوز ان يقال تذكر النفس الاحوال الماضية مشروط بتعلق النفس بالبدن الذي معه حدثت تلك الاحوال فاذا فنى ذلك البدن امتنع تذكر الاحوال التي حصلت مع ذلك البدن -
المقام الثانى - فى الاعتراض على هذه الحجة سلمنا انها ليست ازاية فلم قلتتم بانها لا تكون ابدية - قوله او كانت ابدية لكانت النفوس الموجودة الآن غير متناهية -
قلنا هذا بناء على ان الادوار الماضية غير متناهية وقد بينا ابطال ذلك فى مسألة الحدوث سلمنا ولكن لم لا يجوز ان يقال حصل الآن نفوس غير متناهية قواه كل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه -
قلنا هذه المقدمة فيها بحث دقيق ذكرناه فى الكتب الفلسفية -

اما القول الثالث - وهو قول ائمة يقول النفوس الفاضلة العالة تبقى بعد موت البدن والنفوس الجاهلة تفنى مثل نفوس الاطفال والجهال وهذا القول منقول عن حكيم باسيتيوس - واحتج - عليه بوجهين -

الحجة الاولى - ان النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق الفاضلة لو بقيت بعد الموت لبقيت اما معطلة او معذبة وابقاء الشئ فى التعطيل او فى التعذيب ابدآ لا باد غير لائق بحكمة الحكيم -

الحجة الثانية - ان العلم سبب للقوة والجهل سبب للضعف الا ترى ان العالم بالشئ اذا خاض فيه كان قوى القلب والجاهل بالشئ اذا خاض فيه كان ضعيف القلب ولا شك ان اجل العلوم واعظمها هو العلم بالله تعالى فالنفس اذا تحلت بهذه المعرفة قويت واشتدت فلا يضرها نحراب البدن ولذلك فان المعارفين اذا تخلوا فى (١) انوار جلال الله تعالى لم ياتفتوا الى شئ ولم يقيموا شئ وزنا اذا عرفت هذا فالنفوس العالة تكون قوية فلا تفنى بموت البدن والنفوس الجاهلة تكون ضعيفة فلا جرم تموت بموت البدن فهذا تفصيل مذهب الناس فى المعاد الروحاني اما الاولون وهم القائلون بان النفوس الناطقة كلها باقية بعد موت الابدان فهو لاء ايضا فرق -

الطائفة الاولى - الذين يقولون النفوس الماطقة مدركة للجزئيات -

واحتجوا عليه بانه يمكن ان يحكم بان هذا الشخص هو انسان فهذه قضية موضوعها شخص معين وهو جرتى ومحمولها هو الانسان وهو كلى والتصديق مسبوق بالتصور فصاحب هذا التصديق عنده ادراك المحمول الذى هو الكلى وادراك الموضوع الذى هو الشخص لكن مدرك هذا الكلى هو النفس مدرك هذا الجزئى ايضا هو النفس فثبت ان النفس مدركة للجزئيات -

اذا ثبت هذا فنقول - النفس لها صفتان الادراك والفعل والادراك قسمان ادراك الجزئيات وادراك الكليات فالنفس هى الموصوفة بهذين القسمين من الادراك وبهذا الفعل الذى هو التحريك فاذا مات البدن وزال الحجاب الجسمانى تجلت عليها انوار عالم الجلال فازداد ادراكها وفعلها وانتهت فى ذلك الى حد الكمال وقربت درجتها من درجة الملائكة الذين هم ارواح عالم السموات وذلك هو النبطة الكبرى والدرجة العظمى -

والطائفة الثانية - الذين قالوا بان هذه الارواح البشرية لا تقوى على ادراك الجزئيات الا بواسطة الآلات جسمانية فاذا مات البدن واختات هذه الآلات الجسمانية لم يبعد تعلق هذه النفوس بجزء من اجزاء السموات حتى يكون ذلك الجزء آلة للنفس بها تقوى على الادراكات الجزئية من الابصار والسمع والتخيل والتفكر -

الطائفة الثالثة - الذين يقولون النفس اذا انقطع تعلقها عن بدن معين تعلقت ببدن آخر فان كانت فى البدن الاول من النفوس الزكية الفاضلة تعلقت ببدن كريم فاضل وان كانت فى البدن الاول من النفوس الجاهلة المؤذية تعلقت ببدن مناسب لها وهؤلاء هم القائلون بالتناسخ وهم فرق -

احداها - الذين يقولون الارواح الانسانية لا تتعلق الا بالابدان الانسانية ثم انها لاتزال تنتقل من بدن الى بدن الى ان تكمل النفس وتصير طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وحينئذ تتخلص الى عالم القدس والطهارة -

وثانيها - الذين يجوزون انتقال الارواح الانسانية الى ابدان البهائم ويقال لهم

اهل المسخ -

وثالثها - الذين قالوا الارواح البشرية اذا فارقت ابدانها فقد تتعلق بآبدان الحيوانات وابدان النباتات والمعادن والبسائط قالوا وهذا هو غاية العذاب ولله الاشارة بالدركات الضيقة في جهنم قالوا وذلك لان القوى الناطقة والحساسة والفعالة والغاذية كلها انوار تفيض من عالم الارواح نتغوص في بواطن الاجسام وبواطن الاجسام مظلمة جدا لانها مستترة (١) بسبب غوص هذه القوى فيها وكلما كانت هذه القوى اقل كانت بواطن الاجسام اشد ظلمة واعظم ضيقا فالارواح البشرية اذا انتقلت من ابدانها الى هذه الاجسام بقيت في غاية الظلمات والضيق والشدة اما اجسام الافلاك فلها لكثرة القوى الروحانية التي فيها كانت في غاية الضوء والفسحة فالارواح البشرية اذا فارقت ابدانها وانتقلت الى التعلق بعالم الافلاك كانت في غاية الغبطة والفرح والضوء والسرور والروح والراحة والريحان فهذا هو الاشارة الى تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني -

الفصل السابع

في تفصيل مذاهب القائلين

بالمعاد الروحاني والجسماني معا

اعلم ان كثير من المحققين قالوا بهذا القول وذلك لانهم ارادوا الجمع بين الحكمة والشرعية فقالوا ادل العقل على ان سعادة الارواح في معرفة الله وفي محبته وعلى ان سعادة الاجساد في ادراك المحسوسات قالوا لان الاستقرار دل على ان الجمع بين هاتين السعادتين في الحياة الدنيوية غير ممكن وذلك لان الانسان حال كونه مستغرقا في تجلي ابوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية لكن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا ماتت واستمدت هذه الارواح من عالم القدس والاطهارة قويت

وكلت فاذا اعيدت الى الأبدان مرة أخرى لم يبعد ان تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شك ان هذه الحالة هي الغاية القصوى في مراتب السعادات فهذا المعنى لم يقيم على امتناعه برهان عقلى وهو جمع بين الحكمة النبوية (١) والقوانين الفلسفية فوجب المصير اليه -

واما معرفة تفاصيل هذه الاحوال فمما لا سبيل اليها فى هذا العالم فقد تكلمنا الآن فى تقرير المعاد الجسماني وحده والمعاد الروحاني وحده وفى كيفية الجمع بينهما واما الذين يكرونها بما هو قول من قال النفس هى المزاج فقط فاذا مات الانسان فقد عدت النفس ثم انه يكرر عادة المعدوم فحينئذ يلزم انكار المعاد مطلقا الا ان الكلام فى ابطال هاتين المقدمتين قد تقدم -
واعلم انا كنا قد ذكرنا ان مطالب مشكلة المعاد اربعة -

اولها كيفية تخريب العالم الاصغر وهو الانسان والثانى كيفية عمارته بعد تخريبه وهو البعث والحشر والشعر والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الاكبر وقد بينا بالدليل العقلى جوازه واما الوقوع فلا يمكن ان يؤخذ الا من القرآن قال الله تعالى فى صفة الارض (يوم تبدل الارض غير الارض والسموات) واما الجبال فقد ذكر احوالها فى آيات احداها قوله تعالى (وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة) وثانيها قوله تعالى (اذا رجت الارض رجاً وبست الجبال بساً) وثالثها قوله تعالى (وتكون الجبال كالعهن المنفوش) ورابعها قوله تعالى (وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب) وخامسها قوله تعالى (وسيرت الجبال فكانت سراباً) واما البحار فقال الله تعالى فى صفتها (والبحر المسجور) وفى آية اخرى (واذا البحار فجرت) واما السموات فقد ذكر صفاتها فى آيات احداها قوله تعالى (ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلاً) -

وثانيها قوله تعالى (اذا السماء انفطرت واذا السماء انشقت) وثالثها قوله تعالى (وفتحت السماء فكانت ابواباً) ورابعها قوله تعالى (يوم تكون السماء كاللهل) وقال فى صفة الشمس والقمر (اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت) وقال

تعالى في سورة القيمة (وجمع الشمس والقمر) -

المطلوب الرابع - وهوانه تعالى كيف يعمر هذا العالم الكبير بعد تحريره واعلم ان المعتمد في هذه المسئلة هو انه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكميات قادر على جميع الممكنات فيكون لا محالة قادرا على خلق الجنة والنار وعلى ايصال مقادير الثواب والعقاب الى المطيعين والمذنبين واماتفا صيل تلك الافعال فلا يمكن معرفتها الا من القرآن والاحاديث -

ونقل بعض الناس عن سقراط انه قال سبب قيام القيامة ان الارض موضوعة على الهواء والهواء موضوع على النار والنار والهواء صاعدان بالطبع فيسبب المدافعة الحاصلة من صعود النار والهواء بقيت الارض واقفة ثم ان تأثير تلك النار في الارض يزداد يوما فيوما فاذا بلغ الغاية حصل الغليان في البحار وتصاعدت الابخرة العظيمة الحارة منها الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الابخرة المتصاعدة اليها من تحت يجتمعان ويصير المجموع مؤثرا في السموات فتصير الافلاك كالنحاس المذاب وينصب الكل ويكون لها هيب وحرارة فوق الغاية والارواح الشقية (١) المتعلقة ببلذات هذا العالم الجسماني بقيت هناك فاحترقت بتلك الاجسام الذائبة الحارة المحرقة فهذا هو المراد من جهنم ومن الجحيم ومن عذاب اهل النار وفي المسئلة مذاهب سوى ما ذكرناه بحجية ولنكتف بهذا القدر في هذه المسئلة -

المسئلة الحادية والثلاثون

في اثبات بنوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم

اعلم ان الذين ينكرون بنوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم طوائف -

الطائفة الاولى الذين يقولون المقصود من بعثة الانبياء هو التكليف ولكن القول بالتكليف باطل فالقول ببعثة الانبياء باطل -

الطائفة الثانية - الذين يقولون التكليف جائز الا ان العقل كاف في معرفة التكليف

لان كل ما كان حسنا فعلناه وكل ما كان قبيحا تركناه وكل ما لا يمكننا ان نعرف حسنه وقبحه فان كنا مضطرين او محتاجين اليه اكتفينا بالقدر الراجع للضرورة والحاجة وان لم تكن بنا اليه حاجة امتنعنا عنه احترازا عن الخطر -

الطائفة الثالثة - الذين يقولون البعثة جائرة في العقول الا ان الذي يمكن ان يجعل دليلا على كون الشخص رسولا من عند الله ليس الا المعجزات وهذه المعجزات لا دلالة فيها البتة على الرسالة فلا جرم بطل القول ببعثة الانبياء عليهم السلام لفقدان ما يدل عليها -

الطائفة الرابعة - الذين يقولون لو امكن حصول خوارق العادات لا يمكن الاستدلال بها على صدق مدعى الرسالة الا ان انحراف العادات محال فلا جرم لم يحصل ما يدل على صدقهم -

الطائفة الخامسة - الذين يقولون نحن ما شاهدنا شيئا من هذه المعجزات ولا طريق لنا الى العلم بانها حصلت وقت دعواهم الا ان الناس يخبرون عن ذلك غير ان الخبر لا يفيد العلم اقصى ما في الباب انه يفيد الظن الا ان الظن غير معتبر في هذا الباب -

الطائفة السادسة - جمع من الصوفية يقولون الاشتغال بغير الله حجاب عن معرفة الله تعالى والانبياء يدعون الخلق الى الطاعات وانشكليف فهم يشغلون الخلق بغير الله ويمنعونهم عن الاشتغال بالله فوجب ان لا يكون ذلك حقا وصدقا - الطائفة السابعة - الذين يقولون نرى الشرايع مشتملة على اشياء لا فائدة فيها فان الصوم والصلاة والحج افعال لا منفعة فيها للعبود وهي مضار ومناعب في حق العباد (١) فكان ذلك عبثا بل سفها وذلك لا يليق باحكم الحاكمين فوجب ان لا يكون هذه الشرائع من عند الله -

الطائفة الثامنة - الذين يسمون اصل النبوة الا انهم ينازعون في نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم -

واعلم - اننا متى دللنا على صحة نبوة محمد عليه السلام فقد دللنا على صحة اصل النبوة

فنقول ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه وكل من كان كذلك كان رسولا حقا ينتج ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله حقا - اما المقدمة الاولى - وهى قولنا ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه فاعلم ان تقرير هذه المقدمة مبنى على مقدمات -

المقدمة الاولى - ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة والا اعتماد فى اثبات هذه المقدمة على الاخبار المتواترة -

وقبل الخوض فى المقصود لابد من شرح ماهية الخبر المتواتر فنقول ان خبر المتواتر على قسمين -

احدهما - ان يخبر اهل التواتر عن وجود شئ شاهدوه او الكلام سمعوه وهذا الخبر انما يفيد العلم بشرطين -

احدهما - ان يبلغ فى الكثرة الى حيث يمتنع فى العادة تواطؤهم على الكذب ومثاله انا اذا راى اهل البلدان المختلفة مع تباعد بلادهم وتباين اخلاقهم ومتفقين على الاخبار على ان فى الدنيا بلدة يقال لها طمعاج حصص لنا العلم القطعى بوجود هذه البلدة وان كما مارا بناها -

والشرط الثانى - ان يكون الخبر عنه شيئا محسوسا وذلك لان اهل الشرق والغرب لو اخبروا عن حدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد خبرهم العلم اما اذا اخبروا عن وجود طمعاج افاد خبرهم العلم لان الخبر عنه شئ محسوس -

اذا عرفت هذا فنقول - مهما حصل الشرطان وهو ان يبلغ المخبرون فى الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب وكان الخبر عنه شيئا محسوسا كان هذا الخبر مفيد العلم اليقضى -

القسم الثانى - ان يكون المخبرون فى الكمية والكيفية باوصف الذى ذكرناه الا انهم لا يقولون بانا شاهدنا ذلك الشئ بل يقولون انا سمعنا قوما موصوفين بالصفة المذكورة انهم قالوا سمعنا ايضا قوما موصوفين بالصفة المذكورة انهم قالوا شاهدنا الشئ القلانى فهذا القسم من الخبر ايضا مفيد العلم والشرطان الاعتباران



كتاب الأربعين

في القسم الاول معتبر ان ايضا ههنا الا ان ههنا شرطا ثالثا وهو ان يكون حال جميع الطبقات في الكمية والكيفية مساوية لحال الطبقة الاولى في الكيفية والكمية على الوجه الذي ذكرناه -

واذا عرفت هذا فنقول - اما ثبت العلم بوجود محمد عليه السلام وبكونه مدعيا للرسالة بالقسم الثاني من خبر التواتر وتقريره انا سمعنا من اهل التواتر في عصرنا انهم قالوا سمعنا اهل التواتر وعلى هذا الترتيب نقل اهل التواتر عن اهل التواتر الى ان يصل هذا النقل الى قوم قالوا انا شاهدنا محمد بن عبد الله عليه السلام كان يقول اني رسول الله اليكم وقد عرفت ان مثل هذا الخبر يفيد العلم القطعي فعلمنا بهذا الطريق ان محمد عليه السلام كان موجودا وانه كان يدعى انه رسول الله -

واعلم - ان من الناس من طعن في كون خبر التواتر مفيد للعلم ولهم فيه مقامان -
المقام الاول - الذين يطعنون في جميع اقسام التواتر واحتجوا عليه بوجوه -
الحجة الاولى - قالوا الكذب جائز على كل واحد من اهل التواتر وحده فوجب ان يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع ويدل عليه وجهان -

الاول - ان هذا الاجتماع غير مانع من هذا الجواز في حق الاثنين والثلاثة والعشرة والمائة والعقل لا يمكنه ان يشير الى حد معين ويحكم بان الاجتماع الحاصل في هذا العدد يمنع من جواز الكذب لان اى عدد فرضه العقل فان حال العدد الزائد عليه بواحد واثنين وحال العدد الناقص عنه بواحد واثنين في ذلك الجواز على السوية واذا كان هذا الجواز ثابتا في الاحاد والحد المانع من هذا الجواز مفقود وجب ان يقال ان ذلك الجواز ثابت حال الاجتماع كما كان ثابتا حال الافراد واذا كان ذلك الجواز ثابتا حال الاجتماع امتنع القطع بان الكذب لا يقع -

الثاني - ان المتكلمين يقولون لما كان كل واحد من الحوادث له اول وجب في الكل ان يكون له اول وكل العقلاء يقولون اذا كان كل واحد من الزيج

موصوفا بالسواد وجب في الكل ان يكونوا موصوفين بالسواد فكذا ههنا لما
جاز الكذب على كل واحد من المخبرين وجب ان يكون هذا الجواز باقيا في حق
الكل -

الشبهة الثانية - وهي ان الانسان انما يقدم على الكذب لانه حصل في قلبه ارادة
ان يكذب وحصول هذه الارادات في القلب اما ان يكون من الله تعالى او من
العبد او حدثت لا عن محض ومؤثر وعلى التقديرات الثلاثة فكل ذلك جائز في
حق كل واحد من هؤلاء المخبرين ولم يكن حصول هذا السبب في حق بعضهم
مانعا ومنافيا من حصوله في حق الباقين واذا كان الامر كذلك وجب القطع بانه
لا يمتنع حصول ذلك السبب الداعي الى الكذب في حق الكل وبتقدير وقوع
الاشتراك في تلك الارادة وجب وقوع الاشتراك في الكذب والمعلق على
سبب جائز الوجود كان هو ايضا جائزا لوقوع ثبوت ان اشتراك الكل في
الكذب غير ممتنع البتة واذا ثبت هذا كان القطع بان ذلك الجائز لم يقع خطأ
وبعيدا (١) -

الشبهة الثالثة - انه لما ثبت ان الكذب جائز على كل واحد منهم حال الانفراد
وثبت ان الاجتماع في المائة والمائتين غير رافع لذلك الجواز وانتم المستدلون
فعليكم ان تذكروا احدا معينا وتذكروا ان انتهاء الاجتماع الى ذلك الحد المعين
مانع من الكذب لكنكم انتم مطالبون باقامة البرهان على ذلك واما نحن فتكفي
المطالبة لانا نحن المسائلون وانتم المستدلون فهذه هي الشبهات التي تمسك بها من
طعن في التواتر على الاطلاق -

المقام الثاني - الذين يسلمون صحة القسم الاول من التواتر وينازعون في القسم
الثاني ويقولون لم قلتم ان القسم الثاني يفيد العلم وانتم في مسألة النبوة انما تقولون
على هذا القسم الثاني وتمسكوا في الطعن في هذا القسم خاصة بوجوه من الشبه -
الشبهة الاولى - ان العلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذات ذلك الشيء وهذه
المقدمة يقينية -

إذا عرفت هذا فنقول - ما لم نعلم ان جميع الطبقات التي بيننا وبين الطبقة الذين شاهدوا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم كانوا موصوفين بالصفات المعترية في كون التواتر مفيداً للعلم لم يمكننا القطع بصحة هذا التواتر لكن العلم بكون هذه الطبقات المتوسطة موصوفين بصفات التواتر علم بصفة من صفاتهم وقد أتت ان العلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته فاذا لا يمكننا ان نعلم ان هذه الطبقات موصوفة بهذه الصفات الا اذا علمنا عدد تلك الطبقات ووجودهم امكاناً لا نعلم ابته من هذه الطبقات المتوسطة انها كم هي واذا كان كذلك كانت ذواتها مجهولة له واذا كانت الذوات مجهولة كانت الصفات مجهولة فلم يكن العلم بكونهم موصوفين بالصفات المعترية في التواتر حاصلاً فوجب ان لا يحصل بهذا الخبر علم والله اعلم -

الشبهة الثانية - انا نرى المجوس على كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون عن المعجزات العظيمة لزردشت (١) مع انه كان كذاباً ساحراً عندكم وايضا اليهود على كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون ان موسى عليه السلام قال ان شريعتي لا تصير منسوخة ابته وايضا النصارى على كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون ان عيسى عليه السلام كان يقول بثلاثة سببائه وتعالى عما يشركون وبانه ابن الله ويخبرون ان اليهود صلوا عبسوا وقتلوه فان كان التواتر مفيداً للعلم فقد صحت هذه الاخبار ويلزم من صحتها الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وان كانت غير مفيدة للعلم فحينئذ نخرج التواتر عن كونه مفيداً للعلم - لا يقال - انما دفعنا هذه الاقوال لقيام الدلائل العقلية على انها باطلة فاما التواتر عن وجود محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعن ادعائه الرسالة فانه لم تقم الدلالة على بطلانه فظهر الفرق -

لانا نقول - هذا القدر يقوى كلامنا لان خبر التواتر لما حصل في تلك الصور ثم قامت الدلائل القاطعة على بطلانها فحينئذ ثبت ان الدلائل القاطعة قامت على بطلان خبر التواتر في هذه الصورة واذا كان الامر كذلك ثبت انه لا يمكن الاستدلال بخبر التواتر على ان الخبر عنه حق وصدق -

الشبهة الثالثة - الخبر المتواتر اذا كان خبرا عن الامور الماضية حصل فيه احتمال مانع من القطع واليقين. وذلك الاحتمال هو ان يقال لعل (١) واحدا اتى ذلك الكذب على سبيل الارجاف ثم انه انتشر ذلك الارجاف واشتهر قليلا قليلا حتى امتلأ العالم نشاهدان مثل هذا الارجاف كثيرا ما يحصل في زماننا فاذا جاز ذلك في هذا الزمان منه ونحن فكذا في سائر الازمنة -

لا يقال - كل ما كان كذلك فانه لا بد وان ينكشف بالآخرة انه كان ارجافا وكذبا لانا نقول - لم قلتم انه لو كان الامر واقعا على هذا الوجه لوجب ان يصل خبره الينا اقصى ما في الباب ان يقال انه واقعة عظيمة والوقائع العظيمة يجب ان تصل اليها اخبارها الا انا نقول هذه القاعدة منقوضة بصور منها ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم داوم على أداء الصلوات نيفا وعشرين سنة ثم انه لم يقل اليها شيء من احوال الصلاة الا برواية الاحاد ومع التعارض ولهذا السبب اختلف المجتهدون في كيفية أداء الصلاة اختلافا شديدا لا يرجي زواله -

ومنها ان احوال عاد وثمود وسائر الامم وسائر ارباب الدول والملل كانت امورا عظيمة ثم انها خفيت وما وصلت اليها اقصى ما في ارباب ان يقال طالت المدة بيننا وبينهم فخفيت الا ان هذا انما ينفع اذا ذكرتم في ضبط المدة الطويلة والمدة القرينة ضابطا معلوما حتى ان ما كان قريبا نحكم عليه بانه لا بد وان يكون معلوما لنا وما كان بعيدا لم يجب فيه ذلك الا ان ذكر هذا الضابط كالتعذر والممتنع فهذه جملة الوجوه التي تمسك بها الطاعنون في التواتر -

والجواب - اعلم ان العلماء اختلفوا في ان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضروري ام نظري والاختيار انه ضروري وذلك لان الضروري هو الذي اذا شكك فيه صاحبه لا يتشكك ونحن نجرب انفسنا عند سماع هذه الشبهات التي ذكرتموها فنجدها جازمة بان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان موحودا وكان يدعى انه رسول الله الى الخلق ولا نجد هذه الشبهات التي ذكرتموها طاعة في ذلك الجزم وقادحة فيه فثبت ان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر - لم ضروري فكانت هذه الشبهات طاعة في

الضروريات فلم تكن مستحقة للجواب لان ذلك الجواب لا محالة يكون نظريا فيتوقف الضرورى عليه فيقع الدور وهو محال فعلمنا ان امثال هذه الشبهات لا يستحق الجواب -

اما المقدمة الثانية - وهى ان المعجزة ظهرت على وفق دعواه فاعلم ان اعتماد المتكلمين فى هذه المسئلة على ان القرآن معجز والقرآن طهر على وفق دعواه فيلزم من هاتين المقدمتين ان المعجزة ظهرت على وفق دعواه وهذا دليل طويل وفيه مباحث كثيرة وقد استقصينا فيه الكلام فى كتاب نهاية العقول -

واعلم ان الرسول عليه السلام كانت له معجزات كثيرة سوى القرآن والعلماء افردوا فى ذكرها كتباً وضبط القول فيها ان تقول معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم قسمان حسية وعقلية -

اما الحسية فتلث اقسام - احدها امور خارجة عن ذاته - وثانيها امور فى ذاته - وثالثها امور فى صفاته -

اما القسم الاول وهو الاشياء الخارجة عن ذاته فهو كانشقاق القمر واجتذاب الشجر وتسليم الحجر عليه ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وحنين الخشب وشكاية الناقة وشهادة الشاة المسمومة (١) واطلال السحاب قبل مبعثه وما كان من حال ابي جهل وصخرته حين اراد ان يضربها على رأسه وما كان من شاة ام معبد حين مسح يده على ضرعها -

واما القسم الثانى - وهو الاحوال العائدة الى ذاته فهو مثل النور الذى كان ينتقل من اب الى اب الى ان خرج الى الدنيا وما كان من الخاتم بين كتفيه وما سوى هذا (٢) من خلقته وصورته التى هى بحكم الفراسة دالة على نبوته -

واما القسم الثالث - وهو ما يتعلق بصفاته وهى كثيرة ونحن نشير الى بعضها - فالاول - ان احداً لم يسمع منه لافى مهمات الدين ولا فى مهمات الدنيا كذبا البتة فلو صدر عنه الكذب مرة واحدة لاجتهد اعداؤه فى تشهيره واظهاره - والثانى - انه ما اقرم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها -

(١) مص - المشوية (٢) د - وما شوهد من الخ -

الثالث - انه لم يفر عن احد من اعدائه لاقبل النوبة ولا بعدها وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وهذا يدل على انه كان قوى القلب بمواعيد الله حيث قال (والله يعصمك من الناس) وقال (حسبك الله) وقال (الا تنصروه فقد نصره الله) -

والرابع - انه كان عظيم الشفقة والرحمة على امته قال الله تعالى (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) وقال تعالى (فلعنك باخع نفسك) وقال (ولا تحزن عليهم) وقال (عزبوا عنه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) -

الخامس - انه عليه السلام كان في اعظم الدرجات في السخاوة حتى انه تعالى عاتبه عليها وقال (لا تبسطها كل البسط) -

والسادس - انه ما كان لادنيا في قلبه وقع وان قرشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك (١) هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم -

والسابع - انه عليه السلام كان في غاية الفصاحة كما قال (اوتيت جوامع الكلم) - والثامن - انه عليه السلام بقى على طريقته المرضية من اول عمره الى آخره والكذاب المزور لا يمكنه ذلك واية الاشارة بقوله تعالى (قل لا اسألكم عليه اجرا وما انا من المتكلفين) -

والتاسع - انه عليه السلام كان مع اهل الدنيا والثروة في غاية الترفع ومع الفقراء والمساكين واهل الدين في غاية التواضع -

والعاشر - انه عليه السلام مع انه كان في كل واحدة من هذه الصفات والاخلاق في الغاية القصوى من الكمال كان مستجمعا لها باسرها فلم يتفق ذلك لاحد من الخلق فكان اجتماعها في ذاته من اعظم المعجزات -

اما المعجزات العقلية فهي ستة انواع -

النوع الاول - انه صلى الله عليه وآله وسلم انما ظهر من قبيلة ما كانوا من اهل العلم بل كانوا من بلدة ما كان فيها احد من العلماء بل كانت الجهالة غالبة عليهم ولم يتفق له سفر من تلك البلدة الا مرتين الى الشام وكانت مدة تلك المسافرة قليلة ولم

يذهب احد من العلماء والحكماء الى تلك البلدة حتى يقال انه عليه السلام تعلم العلم من ذلك الحكيم فاذا خرج من مثل هذه البلدة ومن مثل هذه القبيلة اسان من غير ان مارس شيئاً من العلوم ولا تلمذ لاحد من العلماء البتة ثم بلغ في معرفة ذات الله وصفاته وافعاله واسمائه واحكامه هذا المبلغ العظيم الذي يحجز جميع الاذكياء من العقلاء عن القرب منه بل اقر الكل بانه لا يمكن ان يزداد في تقرير الدلائل على ما ورد في القرآن ثم ذكر قصص الاواين وتواريخ المتقدمين بحيث لم يتمكن احد من الاعداء ان يقول انه اخطأ في شئ منها بل بلغ كلامه في البعد من الريب والشك الى ان قال عند مجادلهم اياه (قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم) الى قوله (فنجعل لعنة الله على الكاذبين) وقال (ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومي) ولم يقدر احد ان يقول انه طالع كتاباً او تلمذ لاساذ وكانت هذه الاحوال الظاهرة معلومة للاصدقاء والاعداء على ما قال تعالى (ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون) وقال (ما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون) وقال (فقد لبثت فيكم عمراً من قبله اولا فعقلون) وكل من له عقل سليم وطبع مستقيم يعلم ان هذه الاحوال لا تيسر الا بالتعليم الالهي والهداية الربانية -

النوع الثاني - انه عليه السلام كان قبل اظهار دعوى الرسالة والنبوة ما كان يشرع في هذه المسائل الالهية وما كان يبحث عنها وما جرى على لسانه قط حديث النبوة والرسالة والذي يدل على صحة قولنا انه لو اتفق له شروع في هذه المطالب والمباحث قبل اظهار ادعاء الرسالة والنبوة لقاتل الكفار له انك افنيت عمرك في التدبر والتأمل وتحصيل هذه الكلمات حتى قدرت الآن على اظهارها ولما لم يذكر هذا الكلام احد من الاعداء مع شدة حرصهم على الطعن فيه وفي نبوته علمنا انه عليه السلام ما كان شارباً قبل اظهار النبوة في شئ من هذه العلوم ومعلوم ان من انقضى من عمره اربعون سنة ولم ينحضر في شئ من هذه المطالب العلمية ثم انه خاض فيها دفعة واحدة واتى بكلام يحجز الاوان والآخرون عن

معارضته بل قد انقضى الآن قريب من ستمائة سنة وما جاء احد يمكنه اقامة
المعرضة فصريح العقل يشهد بان هذا لا يكون الا على سبيل الوحي والتنزيل -

النوع الثالث - انه صلى الله عليه وآله وسلم تحمل في اداء الرسالة انواعا من المشاق
والمتعاب ولم يتغير عن المنهج الاول البتة ولم يطمع في مال احد ولا جاهد بل
صبر على تلك المشاق والمتاعب ولم يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره قصور ثم
انه لما قهر الاعداء ووجد العسكر العظيم والدولة القاهرة القوية ونفذ امره في
الاموال والازواج لم يتغير عن منهجه الاول والزهد في الدنيا والاقبال على
الآخرة وكل من انصف علم ان الزور لا يكون كذلك فان المزور انما يزور
الكذب والباطل على الخلق ليجد الدنيا فاذا وجدها ولم ينتفع بها كان ساعيا في
تضييع الدنيا والآخرة على نفسه وذلك ما لا يفعله احد من العقلاء -

النوع الرابع في معجزاته العقلية - انه عليه الصلوة والسلام كان محاب الدعوة ويدل
عليه وجوه -

احدها - ان قريشا لما بالغوا في ايدائه دعا عليهم فقال اللهم اشد وطأتك على مضرو
اجعلها عليهم سنين كسنى يوسف والله تعالى منع من انزال المطر عليهم ببطلت
زراعتهم وهاكت مواشيهم واستولى القحط عليهم فخوا يشفعوا اليه حتى يسئل
الله تعالى انزال المطر عليهم فلما سأل ذلك جاءهم المطر حتى خاموا الغرق به دوا
وسألوه ان يدع الله حتى ينزل المطر بقدر الحاجة فقال (اللهم حواينا ولاعلينا -
اللهم على الجبال ويطون الاودية) فاندفع ذلك البلاء عنهم -

وثانيها - انه عليه السلام لما كتب الى كسرى ملك العجم كتابا مرقى الملك كتابه
وبعث اليه حقة من تراب بلده فقال - اللهم مرقى ملكك ثم قال للصحابه رضون
الله عليهم اجمعين انه بعث تراب بلده الينا فهذا يدل على انا ملك بلادهم فكان الامر
كما قال -

وثالثها - انه عليه السلام قال في حق عتبة ابن ربيعة (اللهم سلط عليه كلبا من
كلابك) فافترسه الاسد -

ووابعها انه دعا عليه السلام لابن عمه عبد الله بن عباس فقال (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل) فصار ابن عباس بركة هذا الدعاء حبر (١) المفسرين -
 وخامسها - ان الكفار لما وصلوا الى الغار فهو عليه السلام قرأ عليهم (وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا) الآية فاولئك الكفار كانوا ينظرون الى الغار وما كانوا يرون النبي عليه السلام -

وسادسها - انه لما خرج من الغار ذهب خلفه جمع من الكفار فلما قرب واحد منهم قال عليه السلام يا ارض خذيه فغاصت قوائم فرس ذلك الكافر في الارض ببركة دعائه -

النوع الخامس - من دلائل نبوته ورود البشارة بمقدمه العزيز في التوراة والانجيل والدليل على ذلك انه صلى الله عليه وآله وسلم ادعى ان ذكره موجود في التوراة والانجيل قال الله تعالى (الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل) وقال تعالى حكاية عن المسيح (ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه احمد) وقال (يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون) وقال (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم) ومعلوم انه لو كان كاذباً في ذلك لكان هذا من اعظم المنفرات لليهود والنصارى عن قبوله ولا يلتق بالعاقل ان يقدم على فعل يمنعه عن مطلوبه ويبطل عليه مقصوده من غير فائدة اصلاً ولا نزاع بين العقلاء انه كان اعقل الناس واحذقهم -

النوع السادس - من معجزاته اخباره عن الغيوب اما اخباره عن المغيبات الماضية فهو انه عليه السلام اخبر عن وقائع المتقدمين من غير قراءة كتاب ولا استفادة من انسان واما اخباره عن الغيوب المستقبلية فهو على قسمين منه ما ورد في القرآن ومنه ما ورد في الاخبار اما الذي ورد منه في القرآن فكثير -

احدها - قوله تعالى (سيهزم الجمع ويولون الدبر) والسين في قوله سيهزم للاستقبال والسورة مكية ثم انه حصل ذلك يوم بدر -

وثانيها - قوله تعالى (واذ يعدكم الله احدي الطائفتين انها لكم) وقد كانت لهم

وثالثها قوله تعالى: (قل للمخلفين من الأعراب استدعوني إلى قوم أولى بأس شديد) وقد وقع ذلك لأن المراد من القوم أولى البأس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعى (١) أبو بكر رضي الله عنه إلى قتالهم وعند آخرين هم فارس وقد دعى عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى قتالهم ورابعها قوله تعالى (الم آتت الروم في أدنى الأرض) وكان كما أخبر -

وخامسها - قوله تعالى (سنريهم آياتنا في الآفاق في أنفسهم) ولا يمكن حمل الآية على الآيات الدالة على التوحيد لأنها كانت حاضرة وقوله سنريهم للاستقبال فلا بد وأن يكون المراد منه فتح القرى المحيطة بمكة وبقوله وفي أنفسهم فتح مكة وقد وقع ذلك -

وسادسها - قوله تعالى (إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد) أي إلى مكة وقدرده الله تعالى إليها -

وسابعها - قوله (ليظهره على الذين كله) وقد أظهره -

وثامسها - قوله تعالى (وعدا لله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض) والمراد منه الصحابة بدليل قوله منكم وبدليل قوله (وليبذلهم من بعد خوفهم أمنا) وكانوا هم الحائقين في صدر الإسلام فهذه الآية دالة على كون صانع العالم سبحانه عالما بكل العلومات لأنه تعالى أخبر عما سيأتي ثم كان الأمر كما أخبره وعلى كونه تعالى قادرا على كل المحكنات لأنه وعد بالصرة التامة وقد وقعت وعلى نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لأنه استبد بذكر هذا الغيب فلا بد وأن يكون ذلك من عدا الله وعلى خلافة الخلفاء الراشدين لأنه تعالى قال (ليستخلفهم في الأرض) فوعد بالخلافة جمعا من الحاضرين في ذلك الوقت وأقل الجمع ثلاثة -

وتاسعها - قوله تعالى (قل يا أيها الذين هادوا إلى قوله ولا يتمنونه أبدا بما قدمت أيديهم) ثم كان كما أخبر -

وعاشرها - قوله تعالى (ضربت عليهم الذلة والمسكنة) وظهر ذلك في اليهود

معلوم فانه ما رفعت اثم راية قط وما ظهر فيهم سلطان ولا ملك قاهر -
واما الاخبار عن الغيوب المستقبلية في غير القرآن فكثير -
احدها - قوله عليه السلام (زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ
ملك امتي مازوى لي منها) وكان الامر كما اخبر -
وثانيها - قوله عليه السلام لعدي بن حاتم كيف بك اذا خرجت الطعينة من اقصى
اليمن الى اقصى الحيرة (١) لا تخاف الا الله -
وثالثها - انه عليه السلام اخبر اصحابه بموت الجاشي وصى عليه ثم ساءت الاخبار
انه مات ذلك اليوم -

ورابعها - قوله عليه السلام لعمار بن ياسر (تقتلك الفئة الباغية) فقتل مع علي رضي الله
عنه يوم صفين وهذا يدل على توحيد الله ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وخلافة
علي رضي الله عنه الا انه خبر ودليل خلافة ابي بكر قرآن والعراق خبر من الخبر -
وخامسها - قوله لعلي رضي الله عنه (اشقى الناس عاقر الناقة والذى تخضب
هذه من هذه) يعني الذي يضرب على رأسك فيخضب لحيته من دم رأسك ثم
كان كما قال يضرب على رأسه حين قتله -

وسادسها - قوله عليه السلام لعلي (ستقاتل الماكتن والتماطين والمارقين -
وسابعها - قوله عليه السلام (اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر) وكان هذا
اخبارا عن بقائهما بعده -

وثامنها - قوله عليه السلام (الخلافة بعدى ثلثون سنة) وكانت خلافة الخلفاء
الراشدين هذا القدر -

وتاسعها - ليلة الاسراء فانه اخبر قريشا عن امور فكانت كما اخبر -

وعاشرها - قوله للعاس حين اسره (افد نفسك وابني اخيك عقيل بن ابي طالب
ونوفل بن الحرث فاك ذومال) فقال لامال عمدي فقال اين المال الذي وضعت
بمكة عند ام الفضل وليس معك احد فقلت ان اصبحت في سفري فبالفضل كذا
واعبد الله كذا واهلان كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق نبيا ما علم هذا احد

غيرى وإنك لرسول الله واسلم هو وعقيل -

واعلم ان معجزات النبي صلى الله عليه وآله وسلم كثيرة واكتفينا ههنا بهذا
القدر فثبت بمجموع ما ذكرنا انه صلى الله عليه وآله وسلم ادعى الرسالة وظهرت
المعجزة على وفق دعواه -

١٠ المقدمة الثالثة - وهى ان كل من كان كذلك كان صادقا فالذى يدل عليه
هو ان المعجزات لما عجز الخلق عنها كان ذلك فعلا من افعال الله تعالى خلقه عقيب
دعواه وخلق المعجزة عقيب الدعوى يدل على تصديق مدعى الرسالة ومثاله انه
اذا جلس الملك العظيم على سرير مملكته فقام واحد وقال انى رسول هذا الملك
الى اهل مملكته ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا فى هذه الدعوى فافعل شيئا
يخالف عادتك فاذا فعل ذلك الملك فى تلك الساعة فعلا يخالف عادته علم الحاضرون
بالضرورة انه انما فعل ذلك لاجل تصديق ذلك المدعى فهكذا ههنا ان محمدا عليه
السلام قال يا ايها الناس انى رسول الله اليكم ثم قال يا الهى ان كنت صادقا فى هذه
الدعوى فاجعل القمر منثقا بنصفين فاذا انشق القمر علم كل واحد بالضرورة انه
تعالى انما شقه بنصفين لاجل تصديقه فثبت ان خلق المعجزة على وفق الدعوى
تصديق من الله لذلك المدعى فكل من صدقه الله تعالى فهو صادق -

فان قيل - الكلام على هذه الدلالة من وجوه الاول ان قول القائل انه ظهر على
يد المدعى للرسالة فعل خارق للعادة هذا الكلام انما يصح لو كان انخراق العادات
جائزا ونحن نمنع هذا الجواز -

والدليل على انه ممتنع ان تجوز به يقضى الى السفسطة فانالو فتحتنا هذا الباب لم تأمن
ان تنقلب الجبال ذهبا ابريزا وان يقلب ماء البحر دما صرفا وان يكون هذا
الشخص الذى نشاهده الآن شيخا هاهنا وان يكون قد حدث (١) فى هذه
الساعة شيخ من غراب ولا ام ولكننا اذا شاهدنا زيدا لم نأمن ان يكون الله
خلق فى هذه الساعة شيخا من غراب ولا ام مثل زيد فى صورته وشكله
وتخطيطه ومعلوم ان تجوز هذه الاشياء يقضى الى الجهالات ولما كان ذلك

باطلا علمنا ان انخراق العادات غير ممكن -

الاعتراض الثاني - سلمنا ان انخراق العادات غير ممتنع الا انا نقول لم قلم ان هذا حصل بايجاد الله وتقرير هذا السؤال من وجوه -

الاول - نحن بين امرين اما ان تثبت النفس الماطقة البشرية واما ان لا تثبت فان اثبتنا النفس الماطقة فلم لا يجوز ان يقال ان نفس النبي عليه السلام مخالفة لسائر النفوس بالماهية والحقيقة فهي لما هيته المخصوصة وحقيقتها التي باعتبارها امتازت عن سائر الحقائق قدرت على ما لا يقدر عليه غيره واما ان قلنا ان القول بالنفوس للماطقة باطل فلا بد وان نعترف ان لكل واحد من اشخاص الناس متراجا مخصوصا وتركيبا مخصوصا به امتاز عن سائر الاشخاص فلم لا يجوز ان يقال ما به امتاز هذا الشخص عن سائر الاشخاص علة لكونه قادرا على الافعال التي يعجز عنها غيره ألا ترى ان لكل انسان متراجا مخصوصا وذلك المزاج يقتضي في ظاهره خلقا وفي باطنه خلقا لا يحصلان البتة في غيره فلم لا يجوز ان يقال تلك الخصوصية تكون مبدأ لتلك القدرة المخصوصة وعلى هذا التقدير لا يمكننا ان نعلم ان هذا المعجز هو فعل الله تعالى -

الوجه الثاني في تقرير هذا المقام - هب ان تلك المعجزات لم تحصل لاجل خصوصية نفسه او خصوصية بدنه لكن لاشك ان انواع الادوية كثيرة والآثار الصادرة عنها عجيبه كثيرة فلم لا يجوز ان يقال ان هذا المدعى وجد دواء له قوة وخاصية يقتضي ظهور تلك الآثار والمعجزات عن تناول ذلك الدواء ألا ترى ان الناس يقولون ان اكل الدواء القلاني يزيد في الذكاء واكل للدواء الانريزيد في القوة العقلية فلم لا يجوز وجود دواء آخر يزيد في قوة الادراك والعقل زيادة منتهية الى حد الابعجاز ومع هذا الاحتمال لا يمكن القطع بان هذا المعجز فعل الله تعالى -

الوجه الثالث - لم لا يجوز ان يقال ظهور هذه المعجزات انما كان باعانة الجن والشياطين وذلك لانا وان كما نعرف مقادير عقول البشر وقدرهم الا انا لانعرف مقادير عقول الشياطين وقدرهم فلعل هذه المعجزات حصلت باعانة الشياطين

ولعل الاخبار عن الغيوب حصل بالقاء الشياطين تلك الغيوب اليهم -

لا يقال هذا باطل من وجهين -

الاول - ان الانبياء عليهم السلام دعوا الخلق الى لعن الشياطين فكيف يليق بالشياطين ان يعينوهم -

والثاني - انا انما ثبت الجن والشياطين باخبار الانبياء عليهم السلام فلو جعلنا القول بالجن والشياطين طاعنا في النبوة كنا قد ابطالنا الاصل بالفرع وذلك باطل -

لانا نجيب عن الاول - بان الشيطان اذا كان مشغوقا باضلال الخلق وهذا الطريق يفضى الى حصول مقصوده لم يبعد ان يرضى بذلك اللعن ليحصل هذا المقصوده - وعن الثاني - انا لا نحتاج في مقام السؤال الى الجزم بوجود الجن والشياطين بل يكفينا مجرد الاحتمال ومجرد الاحتمال لا يتوقف على القول بصحة النبوة -

الوجه الرابع - ان محمدا عليه السلام كان يقول جبرئيل عليه السلام هو الذي ياتيني بهذا القرآن وهذا المعنى المذكور في القرآن قال الله تعالى (وانه لقول رسول كريم) اذا ثبت هذا فنقول بتقدير ان يقال ان جبرئيل عليه السلام غير معصوم عن القبائح لم يبعد ان يقال ان هذا القرآن كلامه وانه اتاه على عهد عليه السلام لقصد الاضلال والاغواء فمال يبطل هذا الاحتمال لم تثبت نبوة محمد عليه السلام فاذا القول بصحة نبوته عليه السلام موقوف على عصمة جبرئيل عليه السلام الا انه لا طريق الى عصمة جبرئيل عليه السلام الا بصحة نبوة محمد عليه السلام فيتوقف كل واحد منهما على الآخر فيكون دورا -

الوجه الخامس - ان مذهب جمهور الصابئة ان الافلاك والكواكب احياء ناطقة وان هذه الكواكب قد تتكلم مع بعض الناس فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال بعض الكواكب يختار من الناس شخصا واحدا ويبعثه الى الخلق على سبيل الرسالة فقبل ابطال هذا الاحتمال بالدليل كان الشك قائما فاعلم . يظهر هذه المعجزات هو الكواكب المخصوصة -

الوجه السادس - ان المنجمين اتفقوا على ان لاتصالات الكواكب آثارا عجيبية في هذا العالم فلم لايجوز ان يقال الرسول عليه السلام كان اعلم الناس بالنجوم فعلم انه سيحدث اتصال عجيب في الفلك وله تأثير عجيب في هذا العالم فصبر حتى جاء وقت ظهور ذلك الاثر فادعى النبوة في ذلك الوقت فوقع ذلك الاثر العجيب على وفق دعواه فظن الناس انه معجز خلقه الله تعالى وما كان الامر كذلك -

الوجه السابع - ان الفلاسفة يشبتون للافلاك والكواكب عقولا مجردة ونفوسا ناطقة ونفوسا حيوانية فلكية فلم لايجوز ان يكون المظهر لهذه الحوارق شيئا من هذه الاشياء عقلا او نفوسا -

الوجه الثامن - المنجمون اتفقوا على ان لسهم السعادة اثرا قويا في تقوية الانسان على تحصيل المرادات والسعادات ولسهم الغيب اثرا قويا في كون الانسان متمكنا من الاخبار عن المغيبات ونحن وان كنا نعلم بالدليل عدم صدقهم في هذه المقالة الا ان الاحتمال قائم فبتقدير ان يكون ما قالوه حقا لم يمكننا ان نقطع بان ظهور المعجزات من الله تعالى ولا بان قطع بان اخبار الانبياء عن المغيبات بوحى الله تعالى بل جاز ان يكون بقوة هذين السهمين في طوالعهم فثبت بهذه الوجوه الثمانية انه لا يمكن القطع بان فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى -

الاعتراض الثالث - سلمنا ان فاعلها هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى انما فعلها لغرض التصديق وتقريره من وجهين -

الاول - انكم اقم الدلائل القاهرة على انه يمنع ان تكون افعال الله تعالى واحكامه معللة بشئ من الاغراض والمقاصد واذا كان كذلك امتنع القول بانه تعالى انما خلق هذه المعجزات لاجل غرض التصديق -

الوجه الثاني - هو اننا نقول القفل اما ان يكون موقوفا على الداعي واما ان لا يكون فان كان موقوفا على الداعي كان الجبر لازما على ما قررناه في مسألة خلق الافعال واذا لم يكن الجبر كان البارئ تعالى هو الخالق للكفر والمعاصي لانه هو الذى فعل القدرة والداعية اللتين مجموعهما يوجب هذه القبائح واذا كان الامر كذلك لم يكن الاضلال

ممتنعاً في حق الله تعالى وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال إنه تعالى أظهر هذه المعجزات على يد هذا الكاذب لأجل الاضلال وأما إذا قلنا إن الفعل غير موقوف على الداعي فحينئذ لا يبعد أن يقال إنه تعالى خلق هذه المعجزة لأغرض البتة فحينئذ لا يمكن الاستدلال بخلق المعجزة على التصديق -

الاعتراض الرابع - سلمنا أن أفعال الله تعالى معللة برعاية الأغراض والمقاصد إلا أنكم قلتم إنه لا غرض لله تعالى ولا مقصود له من خلق هذه المعجزات إلا تصديق هذا المدعي وما الدليل على هذا الحصر -

ثم أنا نذكر وجوهاً أخرى على سهيل التبرع -

الأول أن جملة هذه الأفعال الموافقة للعادات لا بد وأن يكون لها أول لما ثبت أن العالم يحدث فحدث كل واحد منها في المرة الأولى يكون على خلاف العادة ثم إنه تعالى جعل ذلك دائماً مستمراً فيما بعد ذلك فكذا ههنا لم لا يجوز أن يقال إنه سبحانه وتعالى أراد أن يبدأ بحدث هذا الفعل الخارق للعادة ثم إنه يديمه بعد ذلك ويجعله عادة مستمرة بعد ذلك -

وبالجملة فلم لا يجوز أن يكون هذا الذي حدث هو ابتداء عادة وستصير مستمرة بعده -

الثاني - أنه يجوز أن يكون حدوث هذا الشيء على سبيل العادة إلا أنه عادة لا تحصل إلا في أزمنة متطاولة وذلك لأن دور الفلك الثامن لا يتم عند بعضهم إلا في مدة ستة وثلثين ألف سنة وعلى هذا تكون العادة المستمرة المطردة هو أن كل كوكب يحصل في كل ستة وثلثين ألف سنة في موضع معين من الفلك فمن نظر إلى حصوله في ذلك الوقت ظن أنه خارق للعادة ومن عرف الوضع المقتضى لذلك علم أنه عادة متطاولة فكذا ههنا يجوز أن يقال هذا الذي حدث إنما حدث على وفق عادة متطاولة -

الثالث - أنه لما انشق القمر على السماء فلعل إنساناً آخر في جانب آخر من الأرض ادعى النبوة وطالب من الله تعالى إظهار المعجزة في هذا الوقت فهو تعالى إنما أظهره في ذلك الوقت تصديقاً لذلك الإنسان لا لهذا الإنسان -

الرابع - ان هذا الانسان لما ادعى الرسالة على سبيل الكذب وطلب من الله تعالى اظهار المعجزة فان الله يظهر المعجزة على وفق دعواه حتى يصير ذلك وهما لكونه صادقا الا انه لما اقر في عقل المكلف انه يجوز ان يكون غرض الله تعالى منه شيئا آخر سوى التصديق وكان خلق هذا المعجز يجري مجرى انزال التشابهات وخلق الاوهام المورثة للشبهات وكان المقصود منها انه يصعب الاحتراز عنها فاذا احتراز المكلف عنها مع صعوبة الاحتراز عنها كان ثوابه اعظم وعلى الجملة فمن الذي يمكنه ان يعرف جميع اقسام حكم الله تعالى في خلق الاشياء وحيث كان الجزم بانه لا غرض لله تعالى في هذا الفعل الا هذا الوجه الواحد تحكما من غير دليل والله الهادي -

الاعتراض الخامس - هب ان غرضه تعالى من خلق هذه المعجزات ان يستدل به على ان الله تعالى صدقه فلم قاتم ان هذا الاستدلال حق - بيانه ان على مذهب اهل السنة الله تعالى خالق الكفر في قلب الكافر تخلق ما يوهم الكفر ليس ابعده منه وعلى هذا التقدير لا يمكن الاستدلال بالمعجز على كون المدعى صادقا فهذا مجموع الاعتراضات في هذا المقام -

ثم قال المنكرون واما ما عولتم عليه من الدلائل في بيان ان المعجزات تدل على الصدق فحاصل الكلام فيه انكم ادعيت ان في الشاهد اقدام الملك على الفعل الخارق للعادة يدل على كونه مصدقا للمدعى في دعواه واذا ثبت ذلك في الشاهد فحينئذ تقيسون الغائب عليه فلنبحث عن كل واحد من هذين المقامين -

اما المقام الاول - فنقول لانسلم ان ظهور ذلك الفعل من الملك يدل على انه يصدق المدعى في دعواه بل لا ننكر انه يوهم ذلك واما ان يدل عليه قطعا فهذا ممنوع وذلك لان اقصى ما في الباب ان يقال انه حصل ذلك الفعل عند ذلك الطلب ولم يفعله قبل ذلك الطلب فحصل الدوران بينهما وجودا وعدما والدوران وجودا وعدما يدل على العلية - الا اننا نقول قدينا ان الدوران وجودا وعدما لا يدل على العلية والذي يحقق ذلك انه لا يبعد ان يقال لما التمس ذلك المدعى من ذلك الملك

ان يحرك قلنسوته فانه حصل في ذلك الوقت سبب آخر استقل بان يحرك الملك قلنسوته لاجله لاجل طلب المدعى اما لاجل ان عقربا وقع على قلنسوته في ذلك الوقت اولا جل انه تألم رأسه من تلك القلنسوة في ذلك الوقت اولا جل ان انسانا آخر اشار اليه اشارة اقتضت ان يحرك الملك قلنسوته -

وبالجملة فالمعلوم انه لا بد للملك من غرض في تحريك القلنسوة فاما انه لا غرض الا تصديق هذا المدعى فهذا لا شك انه ظاهر فاما القطع فلا سبيل اليه -

المقام الثاني - هب انه ثبت هذا المعنى في الشاهد فكيف يقيسون الغائب عليه فطريق السؤال عليه من وجهين -

الاول - ان القياس لا يفيد اليقين لاحتمال ان الاجله وقعت المفارقة بين الاصل والفرع معتبرا في الاصل او مانعا في الفرع -

الثاني - انا عارفون باحوال ذلك الملك وباخلاقه ومناهج افعاله فلا جرم يمكننا ان نعرف انه انما فعل ذلك الفعل لاجل ذلك الغرض واما انواع حكم الله تعالى في افعاله ومخلوقاته فليس لاحد سبيل الى معرفتها ولا قدرة لاحد على الاطلاع عليها ولهذا قال (ما اشهدتهم خلق السموات والارض) واذا كان الامر كذلك فكيف يمكن قياس افعال الله تعالى على افعال العباد هذا جملة الكلام في السؤال وبالله التوفيق -

والجواب - قوله اولاً انخرق العادات محال - قلنا قد بينا ان الخرق والالتيام على الاجرام الملكية جائز ان وايضا بينا ان ما يصح على جسم يصح على سائر الاجسام قوله ثانياً - لم قلتم ان موجود هذه المعجزات هو الله تعالى - قلنا قد بينا فيما تقدم انه لا مؤثر الا قدرة الله وعلى هذا التقدير تسقط الوجوه الثمانية التي ذكرتموها - قوله ثالثاً - ان افعال الله غير معالة بالاعراض - قلنا فرق بين العلة وبين المعرف ونحن لا ندعي ان خلق المعجزات انما كان لغرض التصديق بل نقول خلق المعجز يعرف قيام التصديق بذات الله تعالى وكما ان هذه الكلمات المخصوصة صارت دالة بحسب الوضع والاصطلاح على المعاني القائمة بذات المتكلم وكذلك هذه الاعمال

الأعمال الخارقة للعادات اذا حصلت عقيب الدعوى صارت دالة على قيام التصديق بذات من فعل المعجز -

قوله رابعاً - يحتمل ان يكون المقصود من خلق المعجزات امورا أخرى سوى التصديق - قلنا - لا نسلم بل هو متعين للدلالة على حصول التصديق والدليل عليه ان موسى عليه السلام لما قال الهى ان كنت صادقاً ادعاء الرسالة فاجبل هذا الجبل واقم في الهواء فوق رؤسهم ثم ان القوم يشاهدون انهم كلما آموا به تباعد الجبل عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب ان يسقط عليهم فعند هذا يعلم كل احد بالضرورة ان المقصود من هذا الاطلاع تصديق المدعى في ادعاء الرسالة -

قوله خامساً - اذا كان الكفر والفسق بخلق الله تعالى فيعند بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق - قلنا الجواب عنه من وجهين -

الاول - ان هذا السؤال كما انه لازم علينا فهو ايضا لازم على المعتزلة وذلك لانه انما يقبح من الله اظهار هذه المعجزة على يد الكاذب اذا كان الغرض من خلق المعجزة تصديق المدعى واما بتقدير ان يكون الغرض منه شيئاً آخر سوى التصديق لم يقبح ذلك ولما ثبت انه لا يبعد ان يكون لله تعالى اغراض اخرى من هذا المعجز سوى التصديق يلزمهم ان يحكموا به لا يقبح اظهاره على يد الكاذب -

لا يقال - اظهار المعجزة على وفق دعوى الكاذب قبيح مطلقاً لانه ان كان الغرض من خلقه هو التصديق فلا شك في قبحه وان كان الغرض منه شيئاً آخر سوى التصديق انكره خلقه مقارناً لدعوى الكاذب يوهم ان الغرض منه تصديقه وفعل ما يوهم تصديق الكاذب قبيح ايضا -

لانا نقول ان كان ما يوهم القبيح قبيحاً وجب ان يكون انزال التشابهات وخلق ما يوهم الشبهات قبيحاً وبالا تفاق انه واقع وليس بقبيح معلماً انه انما لم يقبح لانه وان كان موهما للباطل الا ان فيه احتمال ان مراد الله تعالى منه غير ما يشعر به ظاهره فلو قطع المكاف بمحكمه على ذلك الوجه الباطل مع انه في نفسه محتمل لغير ذلك الوجه لكان التقصير من المكاف بحيث جزم لا في موضع الجزم فكذا ههنا

انه تعالى اذا اظهر المعجزة على وفق الدعوى في حق الكاذب فهو وان كان يوهم
ان المراد منه تصديق ذلك المدعى الا انه يحتمل ان يكون المراد القاء هذه الشبهة
حتى يحترز المكلف عنها فيه ظم ثوابه بسبب الاحتراز عن هذه الشبهة واذا كان
هذا محتملا فلو قطع المكلف بان الغرض منه تصديق المدعى لكان التقصير منه
لأن الله تعالى حيث قطع لافي موضع القطع - واعلم انه لا جواب على اصول
المعتزلة عن هذه المعارضة -

والوجه الثاني في الجواب عن هذا السؤال - انا تقدم على ذكر المقصود مقدمة
فنقول ان الشيء قد يكون جائز الوقوع في نفسه ومع ذلك فانا نعلم علما ضروريا
انه غير واقع الا ترى انا يجوز دخول شخص في الوجود من غير ابوين ونجوز ان
يدخل في الوجود شيخ هم هرم من غير سبق الطفولية والشباب والكهولة ثم
انا اذا ابصرنا انسانا شيخا علمنا بالضرورة انه متولد من الابوين وانه كان طفلا ثم
صار شابا ثم صار شيخا وكذا القول في جميع الامور العادية -

اذا عرفت هذا فنقول - انا قد بينا ان دلالة المعجزة على ان خلق المعجز لصديق
المدعى معلوم بالضرورة كما ضربنا من المثال في اطلال الجبل اقصى ما في الباب ان
يقال عنه يجوز ان تكون المعجزة مخلوقة لغرض آخر وهو الا تلال الا انا نقول
ان الشيء اذا علم وجوده بالضرورة لم يكن تجويز تقيضه يقدح في ذلك العلم الضروري
كما بيناه في هذه المقدمة -

واما قوله سادسا انكم اثبتتم الحكم في الشاهد بالدوران ثم قسم الغائب عليه - قلنا
ليس الامر كذلك بل نقول ان دلالة المعجزة على التصديق امر معلوم بالضرورة
والمقصود من ذكر المثال التنبيه على صدق قولنا ان هذا الشيء معلوم بالضرورة
لا انا نقيس صورة على صورة فهذا غاية الكلام في هذا الدليل واما منكروا النبوة
فقد احتجوا بوجوه -

الشبهة الاولى - قالوا التكليف باطل فالبعثة ايضا باطلة -

لما المقدمة الاولى - وهي ان التكليف باطل فقد احتجوا عليه بوجوه -

الاول

الاول - ان الجبر حق فالتكليف باطل انما قلنا ان الجبر حق وذلك لاننا في مسألة خلق الافعال ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى واذا كان الامر كذلك فقال . اخلق الله تعالى تلك الافعال لا يتمكن العبد من ترك الفعل وحال ما لا يخلقها فيهم لا يتمكن من الفعل فثبت ان على هذا التقدير لا يكون العبد قادرا البتة لاعلى الفعل ولا على الترك وانما قلنا انه لما كان الجبر حقا كان التكليف باطلا لاننا نعلم ببداهة العقل ان من قيد يدي الانسان ورجليه بالقيود الشديدة ثم القاه من شاهق جبل ثم يقول له قف في الهواء والاعد بتلك عذابا شديدا . وبدا فان هذا مستقبح في بداهة العقل ولو انه كلف الاعمى بنقط المصاحف وكلف المغلوج ان يطير في الهواء بجميع العقلاء يدركون قبح ذلك في بداهة عقولهم ويقطعون بان هذا لا يليق باحكم الحاكمين فثبت بما ذكرنا ان الجبر حق وثبت انه متى كان الجبر حقا كان التكليف باطلا -

الثاني - ان البرى سبحانه وتعالى علم بجميع المعلومات فالشيء الذي حصل التكليف به اما ان يكون معلوم الوقوع او معلوم اللاوقوع فان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع فالتكليف به عبث وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فكان التكليف به ظلما فثبت ان القول بالتكليف باطل وربما ذكروا هذا الكلام في معرض آخر وهو ان المقصود من التكليف جلب الثواب فان كان ذلك الثواب معلوم الوقوع فحيث لا حاجة البتة الى فعل الطاعة وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع وحيث لا فائدة في فعل الطاعة -

الثالث - ان التكليف اما ان يتوجه حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدي الداعيين على الآخر اما حال الاستواء فمحال لان الفعل ترجيح وحصول الرجحان حال حصول الاستواء جمع بين المقيضين واما حال الرجحان فمحال لان الراجح واجب والمرجوح ممتنع على ما بينا تقرير هذه المقدمة في مواضع فان وقع التكليف بالراجح كان ذلك تكليفا بايقاع شيء واجب الوقوع وان كان تكليفا بالمرجوح كان ذلك تكليفا بايقاع ممتنع الوقوع وتمام تقرير هذا الوجه قد تقدم في مسألة خلق الافعال -

الرابع - ان التكليف لا فائدة فيه البتة فكان عبثا غير لائق بحكمة الحكم -

امثا قلنا انه لا فائدة فيه - لان تلك الفائدة ان عادت الى المعبود لزم ان يكون في محل النفع والضرر والزيادة والنقصان وهو محال وان عادت الى العائد فهو ايضا باطل لان جميع الفوائد محصورة في امرين اما اللذة واما السرور او ما يكون مفضيا اليها واما دفع الالم ودفع الهم او ما يكون مفضيا اليها والمعبود تعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد بدون واسطة التكليف فكان توسط التكليف عبثا واذا ثبت هذا فظاهر ان العبث لا يليق بالحكم الحاكمين -

الخامس - ان تكليف من علم انه يكفر او يفسق غير لائق بالحكمة لان المكلف به اذا دخل في الوجود لزم تجهيل المعبود وان لم يدخل في الوجود لزم استحقاق النعم للعقاب وفعل شيء لا فائدة فيه الا احد هذين الامرين المحذوران لا يليق بالحكمة السادس - ان التكليف يقتضى شغل القلب بتلك الاعمال واشتغال القلب بغير الله يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله ومحبهه وكلما كان مانعا عن المحبة والمعرفة كان تركه من اوجب الواجبات فثبت بهذه الوجوه الستة ان القول بالتكليف باطل واذا ثبت هذا كان القول بالبعثة ايضا باطلا لانه لا فائدة من البعثة الا توجيه التكليف على الخلق واذا كان المقصود باطلا كان التبع اولى بالبطلان -

الشبهة الثانية لمنكري البقوات - ان الافعال اما ان يكون حسنها معلوما او يكون قبحها معلوما ولا نعلم لاحسنها ولا قبحها فان كان حسنها معلوما علمناه فلا حاجة بنا في ذلك الى تعريف الشرع وان كان قبحها معلوما تركناه وان لم نعلم لاحسنها ولا قبحها فهذا الشيء اما ان يكون فعلا اضطراريا كالتنفس في الهواء وما يجري مجراه واما ان لا يكون كذلك فان كان فعلا اضطراريا كان جورا (١) لاحتماله لان تكليف ما لا يطاق لا يليق بالحكمة وان لم يكن فعلا اضطراريا وجب علينا تركه لان مثل هذا الشيء لا حاجة بنا الى فعله وفي فعله خطر واحتمال ضرر وكلما كان كذلك اقتضى العقل تركه فثبت بما ذكرنا ان جملة احكام الافعال في الفعل والترك معلومة لما واذا كان الامر كذلك لم يكن في بعثة الرسول فائدة فتكون البعثة عبثا والعبث

غير جائز على الحكيم -

الشبهة الثالثة لمكرى النبوات - انا نشاهد في الشرائع افعا لاغير لائفة بالحكمة ومثل اعمال الحج ومثل ايقاع الفرق بين التشابهات فانهم خصصوا بيتا معينة لغاية التعظيم من غير سبب وخصصوا اوقاتا معينة لعبادات معينة مع ان سائر الاوقات مساوية لها وذلك لان اليوم الاخير من رمضان واليوم الاول من شوال يومان متلاصقان ومتشابهان من جميع الوجوه ثم خصصوا احدهما بحرمة الافطار والآخر بحرمة الصوم وذكرنا من امثال هذه المسائل شيئا كثيرا (١) -

الشبهة الرابعة وهى شبهة اليهود - ان النسخ باطل واذا كان كذلك كان شرع محمد صلى الله عليه وسلم باطلا - انما قلنا ان النسخ باطل لوجوه -

الاول - ان موسى لما بلغ شرعه الى امته فاما ان يقال انه بين ان شرعه مؤبد او يقال انه بين ان شرعه منقطع اولم يبين لاهذا ولاذلك - لاجاثر ان يقال انه عليه السلام بين ان شرعه منقطع وذلك لانه لو بين ذلك وشرحه لامة لوجب ان يصير ذلك معلوما بالتواتر لامة فيلزم ان يكون العلم بكون شرعه منقطعا مساويا للعلم باصل شرعه ولو كان كذلك لما قدر اليهود على انكار هذا المعنى لان ما ثبت بالتواتر لا يكن انكاره ومعلوم انه ليس الامر كذلك لان اليهود مع اختلافهم في مشارق الارض ومخارجها اتفقوا على ان الامر ليس كذلك ولاجاثر ايضا ان يقال انه عليه السلام بين ذلك الشرع ولم يبين انه دائم او منقطع لانه لو كان كذلك لما وجب بمقتضى شرعه شئ من الاعمال الامرة واحدة لان مقتضى الامر المطابق الفعل مرة واحدة لا التكرار وبالاجماع هذا باطل ولما بطل هذا ان القسبان تعين للقسم الاول وهوانه عليه السلام لما بلغ شرعه الى امته بين انه دائم واذا كان كذلك وجب ان يكون شرعه دائما والا لزم نسبة الكذب اليه وانه باطل وايضا فلو جاز فيه ان يقال انه عليه السلام وان اخبر ان شرعه دائم لكسه لم يدم فلم لا يحوز ان يقال ان محمدا عليه السلام اخبر ان شرعه دائم ثم انه لا يدوم ومعلوم ان هذا يوجب زوال الثقة عن جميع الشرائع وهو باطل -

الثاني - انه تعالى اوامر بشئ ثم نهى عنه لدل ذلك على البدأ وانه غير جائز -
لا يقال - لم لا يجوز ان يقال المصالح تتبدل بحسب اختلاف الاوقات كالطبيب
يأمر المريض بشرب شربة مخصوصة ثم انه ينهاه عنها بعد ذلك -

لانا نقول - هذا انما يقبل فيما يظهر في تبديله اثر وفائدة كما ذكرتم من تبديل العلاج
بالعلاج وههنا ليس كذلك فان تحويل العبادة من السبت الى الجمعة وتحويل القبلة
من بيت المقدس الى الكعبة لا ترى فيه فائدة ولا اثرا البتة فظهر الفرق -

الثالث - ان جملة اليهود على كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها في
البلاد ينقلون عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض وخبر التواتر مفيد للعلم وقول موسى عليه السلام حجة ومتى ثبت
هذان الامران لزم الطعن في شرع محمد عليه السلام فهذا مجموع شبهات المنكرين -
والجواب عن الشبهة الاولى من وجهين -

الاول - ان الخصم يقول القول بالتكليف باطل فهذا منه (١) تكليف باعتقاد بطلان
التكليف وكان كلامه متناقضا -

الثاني - هو الجواب الحقيقي ان مذهبنا ان التكليف حاصله يرجع الى حرف واحد
وهو انه اعلام بزول العقاب او بزول الثواب فان من صدر عنه الفعل الذي
كلف به كان ذلك علامة على نزول الثواب ومن لم يصدر عنه ذلك الفعل كان ذلك
علامة على نزول العقاب وليس لاحدا عراض على الله تعالى في انه لم خصص هذا
بالثواب وذلك بالعقاب -

واما الشبهة الثانية - فخواها ان نقول - هب ان العقل كاف في التعريف لكن لم
لايجوز ان تكون الفائدة في البعثة تاكيدا لذلك التعريف وهذا السبب اكثر الله
تعالى من ذكر الدلائل على التوحيد مع ان الواحد منها كاف -

اما الشبهة الثالثة - فخواها ظاهرا على انكار الحسن اعقل لانه تعالى يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد واما على تسليم الحسن والقبح العقليين فخواها ان وجه الحسن
فيها على التفصيل وان لم يكن معلوما الا ان وجه القبح فيها ايضا غير معلوم فلا يبعد

ان يحصل فيها وجه من وجوه الحكمة وان كنا لانعرفه -
واما الشبهة الرابعة - بقواها لم لا يجوز ان يقال انه عليه السلام بين ان شرعه منقطع
بجذوذ وكان ذلك معاوماً بالتواتر في دينه (١) الا ان قومه هلكوا بالكلية في زمان
بخت نصرو صار الباقي اقل من عدد التواتر فلا جرم انقطع هذا النقل قوله - النسخ
يدل على البدأ - قلنا لا نسلم فانه لا يمتنع اختلاف الاحكام لاختلاف المصالح -
قوله لا تأثير لتحويل العبادة من يوم السبت الى يوم الجمعة - قلنا كما لم يعلم وجه
الحكمة بالتفصيل في هذا التحويل لم يعلم ايضاً عدم الحكمة فيه فسقط الاستدلال -
قوله - اليهود نقولوا قوله عليه السلام (تمسكوا بالسبت) قلنا - ان تواترهم منقطع
فلا يفيد العلم (٢) وبالله التوفيق -

المسئلة الثانية والثلاثون

في عصمة الانبياء عليهم السلام

اعلم ان الاختلاف في هذه المسئلة واقع في اربعة مواضع الاول ما يتعلق بالاعتقاد
اجمعت الامة على اهم معصومون عن الكفر والبدعة الا الفصيلىة (٣) من الحوارج
فانهم يجوزون الكفر على الانبياء عليهم السلام وذلك لان عندهم يجوز صدور
الذنب عنهم وكل ذنب فهو كفر عندهم فبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر
عنهم واما الروافض فانهم يجوزون عليهم اظهار كلمة الكفر على سبيل التقية -
الثاني ما يتعلق بتبليغ الشرائع والاحكام من الله تعالى واجمعوا على انه لا يجوز
عليهم التحريف والخيانة في هذا الباب لا بالعمد ولا بالسهو والالم يبق الاعتماد
على شئ من الشرائع -

الثالث - ما يتعلق بالفتوى واجمعوا على انه لا يجوز تعمد الخطأ اما على سبيل السهو
وقد اختلفوا فيه -

(١) ر - من زمه (٢) مص - القطع - (٣) كذا - ولم نعثر عليها بهذا الضبط
وفي - خبيثة الاكوان - ومن فرقهم - الفضلية اتباع فضل بن عبدالله

الرابع - ما يتعلق بانفعالهم واحوالهم وقد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب -
 الاول - قول الحشوية وهو انه يجوز عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر -
 الثاني - انه لا يجوز منهم تعمد الكبيرة البتة واما تعمد الصغيرة فهو جائز بشرط
 ان لا يكون منفرا فاما ان كان تعمد الصغيرة منفرا فذلك لا يجوز عليهم مثل التطفيف
 بما دون الحبة وهذا قول اكثر المعتزلة -

الثالث - انه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة ولكن يجوز صدور الذنب
 منهم على سبيل الخطاء في التأويل وهذا قول الجبائي -

الرابع - انه لا يجوز الكبيرة ولا الصغيرة لا تعمد ولا بالتأويل الخطأ اما السهو
 والنسيان بخائزان عليهم ثم انهم يعاتبون على ذلك السهو والنسيان لما ان علوهم
 اكل مكان الواجب عليهم البالغة في الصدق والتحفظ واليقظ -

الخامس - انه لا يجوز عليهم الصغيرة ولا الكبيرة لا بالعمد ولا بالتأويل ولا بالسهو
 ولا بالنسيان وهذا مذهب الروافض واختلفوا ايضا في وقت وجوب هذه
 العصمة فان الروافض قالت انها من اول الولادة الى آخر العمر وقال الاكثرون
 هذه العصمة انما تجب في زمان النبوة واما قبل النبوة فهي غير واجبة وهو
 قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي على الجبائي -

والذي - نقوله (١) ان الانبياء عليهم السلام معصومون في زمان النبوة عن
 الكبائر والصغائر بالعمد اما على سبيل السهو بخائز ويدل على وجوب العصمة
 وحده -

الحجة الاولى - لو صدر الذنب عنهم لكان حالهم في استحقاق الذم عاجلا والعقاب
 آجلا اشد من حال عصاة الامة وهذا باطل فصدور الذنب عنهم ايضا باطل بيان
 الملازمة ان اعظم نعم الله على العباد اعطاؤهم نعمة الرسالة والنبوة وكل من
 كانت نعم الله تعالى عليه اكثر كان صدور الذنب عنه اخش وصرح العقل يدل
 عليه ثم يؤكد من العقل وجوه -

احدها - قوله (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقين) ومن بات منكن

بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) الآية -

وثانيها - ان المحصن يرحم وغيره يجلد -

والثالث - ان العدي يحد نصف حد الحر ثبت بما ذكرنا انه لو صدر الذنب عنهم لكان حالهم في استحقاق الذم العاجل والعقاب الآجل فوق حال جميع عصاة الامة الا ان هذا باطل بالاجماع فان احدا لا يجوز ان (١) الرسول اخس حالا عند الله تعالى واقل مرتبة ومنزلة من كل واحد من الصوح والزناة وهذا يدل على عدم صدور الذنب عنهم -

الحجة الثانية - لو صدر عنهم الذنب لما كانوا مقبولي الشهادة لقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) الآية امرنا بالتثبت والتوقف في قبول شهادة الفاسق الا ان هذا باطل فان من لم تقبل شهادته في الحجة كيف تقبل شهادته في الاديان الثابتة الى يوم القيامة وايضا فان الله تعالى شهد بان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم شهيد على الكل يوم القيامة قال الله تعالى (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) ومن كان شهيدا لجميع الرسل يوم القيامة كيف يكون بحال لا تقبل شهادته في الحجة -

الحجة الثالثة - لو صدر الذنب عنهم لوجب زجرهم لان الدلائل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة لكن زجر الانبياء غير جائز لقول الله تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة) فكان صدور الذنب عنهم ممتنعا -

الحجة الرابعة - لو صدر الفسق (٢) عن محمد عليه السلام لكما اما ان نكون ما موردين بالافتداء به وذلك باطل لان الامر بالفسق لا يجوز على الحكيم الا ان يكون ما موردين بالافتداء به وهو ايضا باطل لقوله تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) ولما كان صدور الفسق عنه يفضي الى احد هذين القسمين ابا طلين كان صدور الفسق عنه محالا -

الحجة الخامسة - لو صدرت المعصية عن الانبياء عليهم السلام لوجب ان يكونوا

(١) ر - ان يقول ان الخ (٢) ر - الذنب -

موعودین بعد اب جهنم لقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم)
ولكانوا ملعونین لقوله تعالى (الالعة لله على الظالمین) وباجماع الامة هذا
باطل فكان صدور المعصية عنهم باطلا -

الحجة السادسة - انهم كانوا يأمرون بفعل الطاعات وترك المعاصی فلو تركوا
الطاعة وفعلوا المعاصی لدخلوا تحت قوله تعالى (لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا
عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون) وتحت قوله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم وانتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) ومعلوم ان هذا في غاية القبح وايضا
اخبار الله عن رسوله شعيب يראה نفسه عن ذلك وقال (وما اريد ان اخالفكم
الى ما انهاكم عنه) -

الحجة السابعة - قال الله تعالى في صفة (۱) ابراهيم واسحق ويعقوب (انهم كانوا
يسارعون في الخيرات) والالف واللام في صيغة الجمع تفيد العموم فدخل تحت
لفظ الخيرات فعل كل ما ينبغي وترك كل ما لا ينبغي وذلك يدل على انهم كانوا
فاعلين لكل الطاعات تاركين لكل المعاصی -

الحجة الثامنة - قوله تعالى (وانهم عندنا من المصطفين الاخيار) وهذان اللفظان
اعني المصطفين والاخيار يتناولان جملة الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء
يقال فلان من المصطفين الاخيار الا في كذا والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه
لدخل فدللت هذه الآية على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور وهذا
ينافي صدور الذنب عنهم ونظيره قوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن
الناس) وكذلك قوله (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
العالمين) الآية وقال في حق ابراهيم (ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه في الآخرة لمن
الصالحين) وقال في حق موسى (اني اصطفيتك على الناس برسالتی وبكلامي) وقال
تعالى (واذكر عبادنا ابراهيم واسحق ويعقوب اولی الايدي والابصار انا اخلصناهم
بمخالصة ذكری الدار وانهم عندنا من المصطفين الاخيار) -

لا يقال - الاصطفاء لا يمنع من فعل الذنب بدليل قوله تعالى (ثم اورثنا الكتاب

الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد (الآية قسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق -

لانا نقول - الضمير في قوله فمنهم عائد الى قوله من عبادنا لا الى قوله اصطفينا لان عود الضمير الى اقرب المذكورين واجب -

الحجة التاسعة - قوله تعالى حكاية عن ابليس (فبعتك لاغوينهم اجمعين الاعدادك منهم المخلصين) استثنى المخلصين عن اضلاله واغوائه ثم انه تعالى شهد على ابراهيم واسحق ويعقوب انهم من المخلصين حيث قال (انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار) وقال في حق يوسف (انه من عبادنا المخلصين) فلما اقر ابليس بانه لا يغوى المخلصين وشهد الله تعالى بان هولاء من المخلصين ثبت ان اعواء ابليس ووسوسته ما وصل اليهم وذلك يوجب القطع بعدم صدور المعصية عنهم -

الحجة العاشرة - قال الله تعالى (ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبوه الا فريقا من المؤمنين) فذلك القوم الذين لم يتبعوا ابليس اما يقال انهم هم الانبياء والرسل عليهم السلام او غيرهم فان كانوا غير الانبياء ازم ان يكونوا افضل من الانبياء لقوله تعالى (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) وتفضيل غير النبي على النبي باطل بالاجماع فوجب القطع بان اولئك الذين لم يتبعوا ابليس هم الانبياء عليهم السلام وكل من اذنب فقد اتع ابليس فدل هذا على ان الانبياء عليهم السلام ما اذنبوا البتة -

الحجة الحادية عشر - انه تعالى قسم المكلفين الى قسمين حزب الشيطان كما قال (اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون) الآية وحزب الله كما قال (اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون) ولا شك ان حزب الشيطان هم الذين يفعلون ما يريد الشيطان ويأمرهم به فلو صدرت الذنوب عن الانبياء والرسل لصدق عليهم انهم من حزب الشيطان ولصدق عليهم قوله تعالى (الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون) ولصدق على الزهاد من آحاد الامة قوله تعالى (الا ان حزب الله هم المفلحون) وحينئذ يلزم ان يكون كل واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء عليهم السلام ولا شك في بطلان ذلك -

الحجة الثانية عشر - ان اصحابنا بينوا ان الانبياء افضل من الملائكة وستقيم الدلالة على ان الملائكة ما اقدوا على شئ من الذنوب فلو صدرت الذنوب عن الانبياء عليهم السلام لامتنع ان يكونوا ازيد في الفضل (١) عن الملائكة لقوله تعالى (ام يحمل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض) الآية -

الحجة الثالثة عشر - قوله تعالى في حق ابراهيم (انى جاعلك للناس اماما) والامام هو الذى يقتدى به فلو صدرت الذنوب عن ابراهيم لكان اقتداء الخلق به في ذلك الذنب واجبا وانه باطل -

الحجة الرابعة عشر - قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) وكل من اقدم على الذنب كان ظالما لنفسه لقوله تعالى (فمنهم ظالم لنفسه) الآية -

اذ عرفت هذا فنقول - ذلك العهد الذى حكم الله تعالى بانه لا يصل الى الظالمين اما ان يكون هو عهد النبوة او عهد الامامة فان كان الاول فهو المقصود وان كان الثاني فالمقصود اظهر لان عهد الامامة اقل درجة من عهد النبوة فاذا لم يصل عهد الامامة الى المذنب العاصي فبان لا يصل اليه عهد النبوة اولى -

الحجة الخامسة عشر - روى ان خزيمه بن ثابت شهد على وفق قول النبي عليه السلام مع انه ما كان عالما بتلك الواقعة فقال عليه السلام كيف شهدت مع انك ما كنت عالما بكيفية الواقعة فقال خزيمه انى اصدقك فيما تخبر عنه من احوال السموات افلا اصدقك في هذا القدر فلما ذكر ذلك صدقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولقبه بذي الشهادتين واوكان الذنب جائزا على الانبياء عليهم السلام لما كانت شهادة خزيمه في تلك الواقعة جائزة -

واعلم - انما فرغنا عن ذكر الدلائل الدالة على عصمة الانبياء عليهم السلام فلذا كرر الآن ما يدل على عصمة الملائكة عليهم السلام ويدل عليه وجوه -

الحجة الاولى - قوله تعالى في صفة الملائكة (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) قوله يفعلون ما يؤمرون يتناول جميع الملائكة في فعل جميع المأمورات وترك جميع المنهيات لان كل ما نهى عن فعله فقد امر بتركه -

الحجة الثانية - قوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون (ومن صفته كذا لا يصدر عنه الذنب -

الحجة الثالثة - قوله تعالى في صفة الملائكة (بل عباد مكرهون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) -

الحجة الرابعة - الملائكة رسل الله لقواه تعالى (جاعل الملائكة رسلا) والرسول معصوم لقوله تعالى في تعظيم الرسول (الله اعلم حيث يجعل رسالته) فهذا مجموع الدلائل على عصمة الانبياء والملائكة عليهم السلام -
واعلم - ان شبهات المخالفين في هذه المسئلة كثيرة ونحن نذكرها ان شاء الله تعالى على سبيل الاختصار -

القصة الاولى - قصة الملائكة وللمخالفين فيها شبهات اربع -
الشبهة الاولى - التمسك بقوله تعالى حكاية عنهم (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) فقد احتجوا بها من عشرة اوجه -

احدها - ان قوله أتجعل أتجعل اعتراض والاعتراض على الله من اعظم الذنوب -
وثانيها - انهم طعنوا في بني آدم وهذا الطعن غيبة والغيبة من الذنوب العظيمة -
وثالثها - حكمهم على البشر بالفساد والقتل ولا يجوز ان يقال انهم عرفوا بالوحى لانه تعالى لما اراد اعزاز آدم واولاده فكيف يليق بذلك اطلاق الاعداء على (ا)
الغيوب فثبت انهم قالوا ذلك عن الظن والحسبان وذلك ذنب عظيم لقوله تعالى (ان الظن لا يغنى من الحق شيئا) وقواه (ولا تقف ما ليس لك به علم) -

ورابعها - انهم لما طعنوا في بني آدم مدحوا انفسهم فقالوا (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وقالوا (انا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون) وهذا اللفظ يدل على انهم كانوا يقولون نحن الموصوفون بهذا التسبيح لا غيرنا وكل ذلك عجب والعجب من معظمت الذنوب لقوله عليه السلام - ثلاث مهلكات الى قوله واعجاب المرء بنفسه -

وخامسها - انهم ذكروا عن انفسهم الطاعة وما ذكروا ان ذلك حصل بتوفيق

الله تعالى واعانته وهذا عرور وهو من الذنوب -

وسادسها - انه تعالى قال لهم (انبؤنى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين) فهذا يدل على انهم قد ذكروا كلاما وكانوا كاذبين فيه -

وسابعها - قوله تعالى حكاية عنهم (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا) فهذا الكلام لاشك انه اعتذار ولولا تقدم الجرم والا لما احتاجوا الى هذا الاعتذار - وثامنها - قوله تعالى للملائكة (ألم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض) وهذا الكلام يدل على انهم كانوا شاكين فى كونه تعالى عالما بجميع المعلومات - وتاسعها - قوله تعالى (واعلم ما تبذرون وما كنتم تكتمون) وهذا يدل على انهم فعلوا بعلا كانوا يكتُمونه وذلك يقتضى كونه ذنبا اذ لو كان طاعة لما احتاجوا الى كتمانها -

وعاشرها - يروى عن ابن عباس انه قال ان الله تعالى امر ابليس مع عسكره بمحاربة الجن ثم لما قل بعد ذلك (انى جاعل فى الارض خليفة) قالوا ليخلق ربنا اى شئ شاء فلن يخلق ربنا خلقا افضل مما وهذا هو المراد من قوله (واعلم ما تبذرون وما كنتم تكتمون) وهذا يدل على انهم وصفوا الله بانه لا يقدر على خلق قوم افضل منهم ويدل ذلك على غاية العرور والعجب وكل ذلك من الذنوب الكبيرة فهذا شرح وجوه الاستدلال من ينكر عصمة الملائكة بهذه الآية -

والجواب - ان الآيات التى تمسك بها فى عصمة الملائكة صريحة فى المقصود وهذه الوجوه التى ذكرتموها محتملة والمحتدل لا يعارض الصريح - واما الاجربة المفصلة عن هذه الوجوه فهى مذكورة فى كتاب التفسير -

الشبهة الثانية - قالوا ان ابليس كان من الملائكة ثم انه صدر عنه الكفر والفسق وانما قلنا انه كان من الملائكة لوجهين -

الاول قوله (فسجدوا لابلis) وقواه (فسجد الملائكة كلهم اجمعون لابلis) والاستثناء لا يكون الا من الجنس -

الثانى - انه لو لم يكن من الملائكة لكان امرا لله للملائكة بالسجود غير متناول له

فوجب ان لا يحصل له صفة الذنب بترك السجود فضلا عن الكفر -
والجواب عن الشبهة الثانية - لانسلم ان ابليس كان من الملائكة ويدل عليه
وجوه -

الاول ان ابليس كان من الجن والجن ليسوا من الملائكة لقوله تعالى (ويوم
نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة أهؤلاء اياكم كانوا يعبدون - قالوا سبحانك انت
وليننا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن) دلت الآية على انهم ما كانوا يعبدون
الملائكة بل يعبدون الجن فوجب ان يكون الجن جنسا آخر غير الملائكة -
الثاني - ان ابليس له ذرية لقوله تعالى (أفنتخذونه وذريته اولياء من دوني)
والملائكة لا ذرية لهم لان الذرية لا تكون الا عند اجتماع الذكر والانثى وليس
في الملائكة انثى لقوله تعالى (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا) -
الثالث - ان ابليس مخلوق من النار قال الله تعالى حكاية عنه (خلقتني من نار وخلقته
من طين) والملائكة مخلوقون من النور لما روى عروة عن عائشة رضي الله عنها
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال خلقت الملائكة من نور - ولان من المشهور
الذي لا يدفع ان الملائكة روحانيون فقليل في الاشتقاق انهم خلقوا من الروح
او الريح -

الرابع - الملائكة رسل الله لقواه تعالى (جاعل الملائكة رسلا) ورسول الله
لا يكون كافرا لقوله تعالى (الله اعلم حيث يجعل رسالته) -
اما التمسك بالاستثناء بخوابه ان الاستثناء من غير الجنس كثير في القرآن - قوله
لولا ان يكن ملكا لما كان امر الملائكة متناولا له - قلنا لم لا يجوز ان يقال انه كان من
الجن الا انه من وقت صغره (١) اختلط بالملائكة وتربى فيا بينهم وعظم قدره
هناك فصار في الظاهر كأنه منهم فلا جرم الامر المتوجه على الملائكة يتناواه -
الشبهة الثالثة - تمسكو بقصة هاروت وماروت والقصة مشهورة -

والجواب - ليس الامر كما يقال في تلك القصة الخبيثة بل الحكمة في ازالها ان السحرة
كانوا يتلقون (٢) الغيب من الشياطين وكانوا يلقونها فيما بين الخلق وكان ذلك

(١) مص - ابتداء خلقه (٢) مص - يتلقون -

تشبيها بالوحى النازل على الانبياء عليهم السلام فآله تعالى امرهما بالتزول الى الارض حتى يعلما كيفية السحر للناس حتى يظهر بذلك الفرق بين كلام الانبياء وبين كلام السحرة واليه الاشارة فى قوله تعالى حكاية عنهما (انما نحن فتنه فلا تكفر) يعنى نحن انما نعلمكم السحر لتوصلوا به الى الفرق بين المعجزة والسحر فلا ينبغي ان تستعملوا هذا السحر فى اغراء ضحك الباطلة فانكم ان فعلتم ذلك كفرتم فالحاصل انه تعالى انما انزلها ليحصل بسبب ارشادهما الفرق بين الحق والباطل وبين المعجزة والسحر والجهال قلبوا القصة وجعلوا ذلك سببا للطعن فى هذين المعصومين وذلك جهل عظيم -

الشبهة الرابعة - التمسك بقوله تعالى فى صفة الملائكة (ومن يقل منهم انى آله من دونه فذلك نجزيه جهنم) وهذا مشعر بان هذا الخاطر خطريال بعضهم -
والجواب - ان الوعيد على الفعل لا يدل على صدور ذلك الفعل عنهم كما ان قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم (ولا تطع الكافرين) وقوله (لئن اشركت ليجبطن عملك) لا يدل على انه اطاع الكافرين ولا على انه اشرك بالله -

القصة الثانية - قصة آدم عليه السلام وفيها شبهات -

الشبهة الاولى - قصة زلة آدم وتمسكوا بهذه القصة من سبعة اوجه -
الاول - قوله تعالى (وعصى آدم ربه) واسم العاصى ذم فدل هذا على انه كان صاحب الكبيرة -

الثانى - قوله تعالى فغوى والغواية من الكبائر - الثالث انه عليه السلام قاب لقوله تعالى (فثلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) وقوله تعالى (اجتباه ربه فتاب عليه) والتوبة عبارة عن الندم على المعصية فان كان صادقا فى ذلك فقد صدر الذنب عنه وان كان كاذبا فيه كان ايضا مذنب لان الكذب ذنب -

الرابع - انه عليه السلام ارتكب المنهى عنه لقوله تعالى (ألم انهكما عن تلكما الشجرة) وقوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) وارتكاب المنهى عنه ذنب -

الخامس - انه تعالى مماهما طالين لقوله تعالى (فتكونا من الظالمين) وهما سميا نفسيهما

كتاب الأربعين ٢٣٣٨

نفسها بذلك حيث قال (ربما طلبها انفسا) -

السادس - ان آدم عليه السلام اعترف بانه لو لا مغفرة الله لكان من الخاسرين حيث قال (وان لم تغفر لنا ونرحمنا لكونن من الخاسرين) وهذا لا يليق الا بصاحب الكبيرة -

السابع - انه انما خرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله بقوله تعالى (فوسوس لها الشيطان فانخرجهما مما كانا فيه) وقوله تعالى (فازلهما الشيطان عنها فانخرجهما مما كانا فيه) وهذا يدل على انه كان صاحب الكبيرة -

والجواب - لم لا يجوز ان يقال ان هذه الواقعة انما وقعت قبل النبوة ثم الذي يدل على ان الامر كذلك وجوه -

الاول - قوله تعالى (وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى) فدل هذا على ان الاجتباء انما حصل بعد واقعة الذنب لان كلمة تم البرأى -

الثاني - لما دلت هذه الدلائل على صدور الذنب ودلت الدلائل التي ذكرناها على ان الانبياء عليهم السلام لا يصدر عنهم الذنب حال كونهم انبياء لم يبق ههنا وجه في التوفيق الا ان تحمل هذه الواقعة على ما قبل النبوة -

الثالث - انه لو كان رسولا قبل الواقعة لكان اما ان يقال انه رسول الى الملائكة وهو باطل لان الملائكة رسل الله لقوله (جاعل الملائكة رسلا) والرسول لا يحتاج الى رسول آخر اولى بالبشر وذلك ايضا باطل لانه ما كان معه في الجنة من البشر الا حوا وان الخطاب كان يا تبها من غير واسطة آدم بدليل قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) فان هذا الخطاب خطاب معها ابتداء او كان رسولا من غير مرسل اليه وهو ايضا باطل فثبت انه عليه السلام قبل هذه الواقعة ما كان موصوفا بالرسالة والنبوة -

الشبهة الثانية - تمسكوا بقوله تعالى (هو الذي خلقكم من نفس واحدة) الى قوله (فتعالى الله عما يشركون) قالوا فالنفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها هي حوا فهذه الكنايات بأسرها عائدة اليهما فوجب ايضا ان يكون قوله (جعلناه

شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون) عائدا اليهما وهذا يقتضى صدور الشرك عنهما -

الجواب - لأنسلم ان النفس المذكورة فى الآية هى آدم وائيس فى الآية ما يذل عليه بل تقول هذا الخطاب لقريش والاشراف منهم (١) آل قصى والمعنى خلقتكم من نفس قصى وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن اليها فلما آتاهما الله تعالى ما طلبا من الولد الصالح سوى سميا اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصى فالضمير فى قوله (يشركون) لهما ولا عقابهما -

القصة الثالثة - قصة نوح عليه السلام وفيها شبهتان -

الشبهة الاولى - انه قال نوح (ان ابني من اهل) وقال تعالى (انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح) هذا يدل على انه كذب فى قوله ان ابني من اهل -
والجواب - المفسرون اختلفوا فى هذا الابن على ثلاثة اقوال -

الاول - انه كان ابنا لصلبه بدليل قوله تعالى (ونادى نوح ابنه) ثم اختلفوا فى قوله انه ليس من اهلك فقيل ليس من اهلك الذين وعدتك ان ابنيهم معك وقيل ليس من اهل دينك وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير -

الثانى - انه كان ابنا لامرأته الا انه لاختلاطه بابنائهم واهل بيته اطلق اسم الابن عليه كما ان ابليس لاختلاطه بالملائكة اطلق اسم الملك عليه -

والدليل على ما ذكرناه قوله ان ابني من اهل ولم يقل منى وهذا مرئى عن الباقر -
الثالث - انه ولد على فراشه من غير رشدة وهو خطأ لانه يجب تنزيه الانبياء عليهم السلام عن مثل هذه القضيحة -

الشبهة الثانية - ان سؤال نوح كان خطأ من وجهين - الاول قوله تعالى (فلا تسألتى) ليس لك به علم انى اعطتك ان تكون من الجاهلين) -

الثانى - قوله تعالى (انه عمل غير صالح) وفيه قراءتان قرأه الكسائى على لفظ لماضى ان ابنك عمل عملا غير صالح والباقون بالرفع والتنوين -

والاول - مرجوح لانه يقتضى اضممار الوصوف والاضمار خلاف الاصل فثبت

القراءة الثانية وهى الاولى والهاء فى قوله انه ضمير فيكون عائدا الى مذكور سابق وهو اما السؤال واما الابن لا يجوز عوده الى الابن لان الابن لا يجوز وصفه بانه عمل غير صالح بل يكون ذاعمل غير صالح فيقتضى الاضمار وهو خلاف الاصل فوجب ان يكون الضمير عائدا الى السؤال ثبت ان ذلك السؤال غير صالح -

والجواب - لانسلم انه عليه السلام دعا لابنه مطلقا بل بشرط الايمان - لا يقال - فلم قال الله تعالى (فلاتسألنى ما ليس لك به علم) ولم قال (انى اعطتك ان تكون من الجاهلين) ولم قال نوح (انى اعوذ بك ان اسألك ما ليس لى به علم) - لانا نقول - لا يمتنع ان يكون نوح عليه السلام قد نهى عن ذلك وان لم يقع ذلك الفعل منه كما ان رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الشرك فى قوله تعالى (انن اشركت ليحبطن عملك) وان لم يقع ذلك منه - وقوله ثانيا ان الموصوف بانه عمل غير صالح هو السؤال -

قلنا - لانسلم بل هو صفة الابن والتأويل فى ابطال هذا الاحتمال على ان الاضمار خلاف الاصل هو دليل ضعيف والادلة الدالة على عصمة الانبياء عليهم السلام اقوى من ذلك فوجب المصير الى اثبات هذا الاضمار توفيقا بين هذه الآية وبين الآيات الدالة على ثبوت عصمة الانبياء عليهم السلام -

القصة الرابعة قصة ابراهيم عليه السلام وفيها ثمان شبهات

الشبهة الاولى - قوله تعالى (هذاربى) والجواب - ذكر هذا على سبيل القرض ليبطله بعد ذلك كالواحد منا اذا اراد ان يبطل القول بقدم الاجسام فيقول اولاجسم قديم اى هكذا يقول الخصم ثم يقول لو كان قديما لم يكن متغيرا فكذا ههنا قال هذاربى اى كذا يقولون ثم قال لاحب الآفلين اى لو كان ربالم يتغير الشبهة الثانية - قال (بل فعله كبيرهم) وهذا كذب -

والجواب - من وجوه الاول ان قصد ابراهيم عليه السلام ما كان ان ينسب ذلك الصادر عنه الى الصنم وانما قصد تقريره لنفسه على اسلوب تعريضى به وهذا كما لو قال صاحبك وقد كنت كتبت كتابا بخط حسن وانت مشهور بحسن الخط

(انت كتبت هذا وصاحبك امي لا يحسن الخط ولا يقدر الا على حروف خربشة فاسدة) فقلت له بل كتبتك انت وكان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به لانفيه عنك واثباته للامى لان اثباته والامر دائر بينهما للعابراستهزاء به واثبات للقادر -

وثانيها - ان ابراهيم عليه السلام غاظته تلك الاصنام حين ابصرها مزينة وكان غيظه من كبرها اشد لما رأى من زيادة تعظيمهم له فاسند الفعل اليه لانه هو السبب في استهانتهم بها وحطمه لها والفعل كما يسند الى المباشرفقد يسند الى السبب الحامل عليه -

وثالثها - يجوز ان يكون فيه وقف عند قوله (بل فعله كبيرهم) ثم يبتدى فيقول فاسئلوهم والمعنى بل فعله كبيرهم وعنى به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم بالشبهة الثالثة - قوله تعالى (فنظر نظرة في النجوم فقال انى سقيم) التمسك بها من وجهين -

الاول - ان النظر في علم النجوم حرام الثانى - ان قوله انى سقيم كذب - والجواب عن الاول - لانسلم ان النظر في علم النجوم حرام مطلقا بل من نظرفيها ليستدل بها على توحيد الله تعالى كان ذلك اعظم الطاعات ولهذا السبب استحق ابراهيم عليه السلام المدح بالنظر في النجوم وهو قوله (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا) وايضا فلعل الله تعالى اخبر الخليل عليه السلام انه مهما طلع النجم القلانى فانك تمرض فنظر في النجوم فلما رأى قربه قال انى سقيم وايضا لعله نظر في النجوم تشبها باهل زمانه فى الظاهر وحكمه بانه سقيم ايها المقيومه انه انما حكم بهذا الحكم بناء على النجوم -

واما الوجه الثانى - وهو قوله انى سقيم كذب بخوابه من وجوه -

احدها - لانسلم بانه كذب بل لعله كان سقيما فى تلك الساعة -

وثانيها - لعله انما عرف انه سيصير سقيما فى الزمان الثانى فقال انى سقيم على تأويل انى اكون سقيما فى ذلك الوقت كما انك اذا علمت انك ستصير محموما وقت الظهر ثم

ان احدا يدعوك الى الضيافة بحيث تعلم انه لا بد من الجلوس مع القوم الى وقت الظهر فتقول اني محوم وتعني به انك تكون محوما في ذلك الوقت -
وثالثها - لعلة اراد انه سقيم القلب والمراد ما في قلبه من الحزن والغم بسبب عنادهم -

الشبهة الرابعة - قوله تعالى (فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) وهذا يدل على انه صار منقطعا في الدليل الاول -
والجواب - فيه ابحاث لطيفة مذكورة في كتاب اسرار التنزيل - والذي نقوله ههنا ان الدليل كان شيئا واحدا وهو حدوث ما لا يقدر الا لسان على احداثه فهو يدل على قادر آخر غير الخلق ثم هذا المعنى له امثلة -

احدها - الاحياء والامامة والثاني طلوع الشمس من مشرقها فهذا كان انتقالا من مثال الى مثال اما الدليل فشيء واحد في الحالين -
الشبهة الخامسة - التمسك بقوله تعالى (ارنى كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) -

والجواب - ليس في الآية ما يدل على ان هذه الطمانينة مطلوبة فيما اذا رأى وهو يحتمل وجوها -

احدها - ان النبي عليه السلام اذا جاءه الملك احتاج الى ان يظهر الملك دليلا على كونه صادقا معجزة والا لم يعرف الفرق بينه وبين الشيطان فلعله طلب الاحياء والامامة من جبريل عليه السلام ليعرف انه صادق في كونه رسولا من الله تعالى اليه وليطمئن قلبه على ذلك -

وثانيها - روى عن جعفر الصادق رضى الله عنه انه قال ان الله تعالى اوحى اليه انى اتخذ انسانا خليلا وعلامته انى احى واميت بدعاؤه فلما ظهر من ابراهيم عليه السلام انواع الطاعات وقع في قلبه انه ربما كان ذلك الانسان انا فطلب الاحياء والامامة حتى انه ان وقع اطمئن قلبه على ان ذلك الخليل هو لا غيره -

وثالثها - ان يقال وقعت هذه الواقعة قبل النبوة -

ورابعها - ان يقال الغرض تكثير الدلائل ليكون العلم ابعد عن الشكوك -
 الشبهة السادسة - ان ابراهيم عليه السلام استغفر لاييه لقوله تعالى حكاية عن
 ابراهيم (سأستغفر لك ربى) ولقوله (واغفر لايى انه كان من الضالين) الآية
 وابوه كان كافرا لقوله تعالى (واذ قال ابراهيم لاييه آزر أتتخذ اصناما آلهة انى
 ادراك وقومك فى ضلال مبين) والاستغفار لاجل الكافر غير جائز لقوله تعالى
 (ما كان لايى والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين) ولقوله تعالى (لقد كان لكم
 اسوة حسنة فى ابراهيم والذين معه) الى قوله (الا قول ابراهيم لاييه لا استغفرن
 لك وما املك) فامر به بالتأسي بابراهيم الا فى هذا القول ثبت ان هذا كان من
 المعصية -

والجواب - كل المقدمات مسلمة الا قوله لا يجوز الاستغفار للكافر فان فيه
 جوابين -

احدهما - ان ذلك مما يختلف باختلاف الشرائع فلعل ابراهيم لم يجد فى شرعه ما يمنعه
 عنه فلا جرم استغفر لاييه فلما منعه الله منه سكت -

وثانيها - انه عليه السلام انما استغفر لاييه لانه كان يتوقع منه الايمان فلما ايس منه
 ترك الاستغفار ويدل عليه قوله تعالى (فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه) -

الشبهة السابعة - تمسكوا بقوله تعالى (ربنا واجعلنا مسلمين لك) والدعاء طلب
 وطاب الحاصل محال وبقوله تعالى (واجنبني وبنى ان نعبد الا صام) فلو لا جواز
 ذلك عليه والاما طلب من الله تعالى ان يعصمه منه وبقوله (والذى اطمع ان يغفر
 لى خطيئتي وم الدين) وهذا تصريح باثبات الخطيئة -

والجواب - لا نزاع بين الامة انه لا يجوز الكفر على الانبياء عليهم السلام بعد نبوتهم
 فكانت هذه الآية محمولة على هضم النفس واطهار الخضوع -

الشبهة الثامنة - انه قال عليه السلام (واجنبني وبنى ان نعبد الا صنام) والله تعالى
 ما اجاب دعاءه فى هذا المقام وكان هذا كسر المصيبة - والجواب لفظ بنى وان كان
 عادا الا انه محمول على البعض وايضا الولد الكافر لا يسمى ابنا له لقوله تعالى فى حق

فوح (انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح) -

القصة الخامسة - قصة يعقوب عليه السلام وفيها ثلث شبهات -

الشبهة الاولى - ان يعقوب لم رجح يوسف على سائر اولاده في المحبة حتى حصلت تلك المفسدة بسبب ذلك الترجيح -

والجواب - ميل القلوب لا يكون في القدرة وايضا انه لم يعلم ان ذلك القدر من الترجيح يتأدى الى تلك المفسدة العظيمة -

الشبهة الثانية - ان اخوة يوسف (١) وصفوا اباهم بالاضلال القديم بقولهم (انك تهي ضلالك القديم) -

والجواب - ليس المراد منه الضلال في الدين بل هو في العدول عن الصواب - لا يقال - لما وصفوه بذلك فقد وصفوه بانه غير مصيب في افعاله ومن اعتقد في الرسول ذلك فقد كفر فيلزم القول بتكفير اخوة يوسف -

لانا نقول الحكم بالكفر والايمان امر شرعي فلعل ذلك ما كان كفرا في دينهم او نقول كان مرادهم وصف يعقوب بالغلو في الحب وذلك ليس بذنب لان هذا ليس في قدرته فلم يكن وصفهم اياه بذلك قد حاسنهم في عصمته -

الشبهة الثالثة - لم اسرف في البكاء حتى ابيضت عيانه من الحزن ومن شأن الانبياء المجاهد والتصبر -

والجواب - التجلد على المصايب مندوب اليه وليس بواجب وترك المندوب ليس بمعصية وايضا فلانه عليه السلام انما كان يظهر من حزنه شيئا قليلا والذي كان يخفيه كان اكثر من ذلك - القصة السادسة - قصة يوسف عليه السلام وفيها سبع شبهات - الشبهة الاولى - لم صبر على العبودية ولم يشرح للقوم حال نفسه -

والجواب من وحوه - احدها لعله ما كان نبيا في ذلك الوقت فلما خاف على نفسه من القتل صبر على الرق وثانيها - ان اطهار الحرية امر بحوزان يختلف باختلاف الشرائع فعمل الله امره بالسكوت عنه في ذلك الوقت كما امتحن ابراهيم واسحق (٢)

(١) مص - عليهم السلام (٢) كذا - في الاصلين - والراجح ان الدبيح هو اسمعيل عليه السلام -

بالنار والذبح وثالثها - لعلة شرح لهم ذلك لكنهم لم يلتفتوا اليه -
الشبهة الثانية - قصته مع زليخا وهي قوله تعالى (ولقد همت به وهم بها اولا ان
وأى برهان ربه) -

الجواب - ان كل من له تعلق بتلك الواقعة قد شهد على طهارة يوسف وبراءته
عن التهمة -

فأحدها - ان زوج المرأة شهد بذلك فقال (انه من كيدكن ان كيدكن عظيم يوسف
اعرض عن هذا واستغفرى لذنبك) الآية -

وثانيها الشهود قال الله تعالى (وشهد شاهد من اهلها) الآية -

وثالثها - قول نساء مصر (وقلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء)

ورابعها - قول يوسف عليه السلام (هي راودتني عن نفسي) وفي آية اخرى (رب
السجن احب الي مما يدعونني اليه) وفي آية اخرى (ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب)
فلو قصد المعصية لكان قد خانه بالغيب -

وخامسها - اعتراف زليخا بذلك (ولقد راودته عن نفسه فاستعصم) وفي آية
اخرى (الآن حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين) -

وسادسها - شهادة رب السموات والارض بذلك وهي قوله - وراودته التي
هو في بيتها عن نفسه) وفي آية اخرى (كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه
من عبادنا المخلصين) -

وسابعها - اقرار ابليس بان يوسف كان مبرأ عن تلك التهمة لانه قال (فبجزتك
لاغوينهم اجمعين الاعدادك منهم المخلصين) فاقرانه لا تعلق له بالمخلص والله تعالى شهد
بان يوسف كان من المخلصين كما قال (انه من عبادنا المخلصين) -

فهذا الطعن الذي قاله اهل الحشوباطل من كل الوجوه فان كان الحشوى على
دين الله وجب عليه ان يقبل قول الله وشهادته وان كان على دين (١) ابليس
وجب عليه ان يقبل قول ابليس -

اذا ثبت هذا فنقول - الهم هو العزم ولا يمكن تعلق العزم بذاتها لان الذوات حال

كتاب الأربعين

٣٤٣

بقائها لا تتعلق الارادات بها بل لا بد من تعلقي العزم باحداث فعل في تلك المذات
وذلك الفعل غير مذكور فليس القول بان المراد هو الهم بالزنى اولى من القول بان
المراد هو الهم بفعل آخر - ولنا فيه وجهان -

الاول - ان يحمل ذلك على انه عليه السلام هم بان يدفعها عن نفسه -
لا يقال - فاي فائدة على هذا التأويل في قوله تعالى (اولا ان رأى برهان ربه) فان
دفعها عن النفس واجب والبرهان لا يصرف عنه -

لانا نقول - يجوز ان يكون لماهم بدفعها عن نفسه اراه الله برهانا على انه لو اقدم على
ماهم به لاهلكه اهلها وقتلوه او انها تدعي عليه المراودة على القبيح وتنسبه الى
انه دعاها الى نفسه وضربها لاجل امتناعها منه فاخبر الله تعالى انه صرف بالبرهان
السوء عنه والمفحشاء وهو القتل والمكروه او ظن القبيح واعتقاده فيه -

والثاني - ان يحمل هذا الكلام على التقديم والتأخر (ولقد همت به ولولا ان رأى
برهان ربه لم بها) وهذا يجري مجرى قولهم قد كنت هلكت لولا ان تداركتك
واستبعد الزجاج هذا الجواب من وجهين -

احدهما - انه لا يجوز تقديم جواب لولا والثاني - ان جوابه يكون باللام كقوله
(فلو لا انه كان من المسيحين للبث في بطنه) -

والجواب - لانسم انه لا يجوز التقديم والدليل عليه قوله تعالى (ان كادت لتبدي
به لولا ان ربطنا على قلبها) وايضا فلولم يجعل المقدم على لولا جوابها لكان جوابها
محدوفا فاذا وقع التعارض بين ان يكون جوابها محذوفا وبين ان يكون جوابها
مقدما عليها فلا شك ان التقديم اولى -

لا يقال - فاي فائدة في قوله (وهم بها لولا ان رأى برهان ربه) اذا لم يحصل هناك هم -
لانا نقول - الفائدة فيه الاخبار عن ان ترك الهم لم يكن لعدم حصول الرغبة في
النساء لكنه ترك ذلك مع الرغبة انقياد الامر الله تعالى وطلبها لشوابه -

الشبهة الثالثة - قول يوسف عليه السلام (وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة
بالسوء) -

والجواب - المراد منه الدعاء والميل لا العزم على المعصية -

المشبهة الرابعة - ان حبس يوسف عليه السلام في السجن كان معصية فلم قال (رب السجن احب الى مما يدعونني اليه) ومحبة المعصية معصية -

والجواب - انه عليه السلام لم يقل اني احب هذا السجن بل قال لما وقع للمراض بين الفاحشة وبين هذا السجن فهذا السجن احب الى -

المشبهة الخامسة - لم جعل السقاية في رحل اخيه -

الجواب - ان الغرض منه التسبب الى ان يحبس اخاه عنده ويمجوز ان يكون ذلك بامر الله تعالى وروى انه عليه السلام اعلم اخاه بذلك ليجعله طريقا الى حبسه عنده وتلى هذا الوجه لا يكون ذلك سببا لادخال النعم في قلب اخيه فاما نداء المنادي بانهم له ارتقون ففيه وجوه -

الاول - لعل ذلك النداء ما كان بامر به بل نادى بذلك واحد من القوم لما فقدوا الصواع -

الثاني - هب انه كان بامر له لكنه لم يناد بانكم سرقتم الصواع بل نادى بانكم سارقون ولعل المراد انهم سرقوا يوسف من ابيه -

الثالث - لعل المراد من الكلام الاستفهام وان كان ظاهره الخبر والمعنى ا انكم لسارقون فاسقط الف الاستفهام كما في قوله (هذا ربي) -

للمشبهة السادسة - لم لم يعلم اياه بخبره حتى يزول غمه -

والجواب - لعل الله تعالى نهاه عن ذلك تشديدا للامر على يعقوب -

المشبهة السابعة - قوله تعالى (ورفع ابويه على العرش ونحواله سجدا) فكيف رضى بان يسجدوا له وذلك محذور من وجهين -

الاول ان السجود لغير الله لا يجوز -

الثاني - ان استخدام الابوين لا يجوز -

والجواب - المعنى ونحو والاه سجد الله فان من فقد ولده ثم وجده فانه يسجد لله تعالى شكر النعمة "يوجد ان -

لا يقال - هذا التأويل يدفعه قوله تعالى (يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا) وتلك الرؤيا هي قوله (اني رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين) -

لانا نقول - لانسلم ان تأويل رؤياه ما ذكرتم بل تأويل رؤياه بلوغه الى ارفع المنازل فلما رأى أبويه على اشرف الاحوال في الدارين كان ذلك مصداقا لرؤياه المتقدمة -

القصة السابعة - قصة ايوب عليه السلام وهي انه تعالى حكى عنه انه قال (اني مسني الشيطان بنصب وعذاب) والعذاب لا يكون الا من الذنب كالعقاب وهذا يدل على تقدم الذنب -

والجواب - انه تعالى مدحه في آخر الآية بقوله (انا وجدناه صابرا نعم العبد انه اواب) واذا كان آخر الآية مدحا امتنع ان يكون اول الآية ذما فثبت ان المراد من العذاب تلك اليوسوس الموحشة التي كان يلقيها الشيطان في قلبه -

القصة الثامنة - قصة شعيب عليه السلام فانه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا (لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا قال اولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها) وهذا اعتراف من شعيب بان الله تعالى خلصه عن ملته التي هي الكفر وايضا امتنع من العود الى تلك الملة وهذا يدل على انه كان فيها -

والجواب - يحتمل ان تلك الملة كان حقة ثم ان شعيبا كان عايبا ثم انه تعالى نسخها بشريعة شعيب ثم ان القوم كانوا يطالبون شعيبا بان يعود اليها -

القصة التاسعة - قصة موسى عليه السلام وفيها ست شبهات -

الشبهة الاولى - التمسك بقوله تعالى (فوكزه موسى فقضى عليه) فنقول ذلك القبطي اما ان يقال انه كان مستحقا للقتل او ما كان كذلك فان كان الاول فلم قال موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان ولم قال (رب اني ظلمت نفسي فاغفر لي) ولم قل (فعلمنا اننا من الضالين) وان قلنا انه ما كان مستحقا للقتل كان ذلك

ذنباً ومعصية -

والجواب - ان هذه الواقعة كانت قبل النبوة وايضا فلعله قتله خطأ والاستغفار عن الخطأ حسن ومندوب -

الشبهة الثانية - قال الله تعالى (ان ائت القوم الظالمين) فلم قال موسى (انى اخاف ان يكذبون ويضيق صدري ولا يطلق لسانى) وهذا استعفاء من رسالته والجواب - ليس هذا استعفاء من الرسالة ولكنه طلب من الله ان يضم اليه اخاه فى الرسالة ليكون معينا له على مهمات الرسالة -

الشبهة الثالثة - لم قال موسى (اقواما انتم ملقون) اذن لهم فى اطمهار السحر - والجواب - كان ذلك الامر مشروطا والتقدير اقواما انتم ملقون ان كنتم محققين كما فى قوله تعالى (فاتوا بسورة من مثله - ان كنتم صادقين (١) - الشبهة الرابعة قوله تعالى (فاوجس فى نفسه خيفة موسى) وهذا يقتضى كونه شاكاً فيما اتى به -

الجواب - لعله انما خاف لانه رأى من قوة التليس ما اشفق (٢) عنده من بقاء تلك الشبهات فى قلوب بعض الجهال فامنه الله تعالى منه وبين حجته للقوم وهو المراد بقوله تعالى (لا تخف انك انت الاعلى) -

الشبهة الخامسة - قوله تعالى (واتقى الا لواح وأخذ برأس اخيه يحجره اليه) فيقول ان صدر عن هرون ذنب حتى استحق ذلك التأديب مع ان هرون كان رسول من عند الله فقد صدر الذنب من الرسول وان لم يصدر عنه ذنب كان ذلك الايذاء من موسى عليه السلام فى حقه ذنباً فعلى التقديرين يلزم صدور الذنب عن النبي وايضا قال هرون لموسى (لاتأخذ بلحيتى ولا برأسى) فان كان فعل موسى صواباً كان نهى هرون خطأ وان كان فعل موسى خطأ فقد حصل المطالب -

والجواب - ان بنى اسرائيل كانوا فى غاية سوء الظن بموسى عليه السلام حتى ان هرون عليه السلام غاب عنهم غيبة فقالوا لموسى عليه السلام انت قتلتها فلما

(١) ر - فاتوا بعشر سور مثله مفتريات (٢) ر - استشعر -

وعد الله لموسى ثلاثين ليلة وأتمها بعشر وكتب له فى الألواح من كل شئ ثم رجع موسى فرأى فى قومه ما رأى فاخذ برأس اخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون عليه السلام ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل له فقال اشفاقا على موسى (لا تأخذ بلسحتى ولا برأسى) لئلا يظن القوم انك تريد ان تضر بنى وتؤذبنى -

الشبهة السادسة - قصة موسى والخضر عليها السلام اما موسى فعلى كلامه سؤالان - السؤال الاول - ان موسى عليه السلام قال للخضر (لقد جئت شيئا نكرا - وشيئا امرا) وذلك الفعل ما كان منكرا فكان (١) كلام موسى خطأ - والجواب - من ثلاثة اوجه -

الاول - المراد من قواه (لقد جئت شيئا نكرا) هو ان طاهره مكر بمعنى ان من نظر الى طاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شئ منكر - والثانى - انا نضمر حرف الشرط والتقدير ان كنت قتلته ظلما فقد جئت شيئا نكرا -

والثالث - المراد من المكر التعجب فان من رأى شيئا عجيبا جدا فقد يقول هذا شئ منكر -

السؤال الثانى - قال موسى عليه السلام (أقتلت نفسا زكية بغير نفس) وتلك النفس ما كانت زكية -

والجواب - ان موسى عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستفهام لاعلى سبيل الاخبار وايضا لقد جرى الكلام على الظاهر وهو جائز لقوله عليه السلام (نحن نحكم بالظاهر -

اما السؤال على كلام الخضر عليه السلام - فهو انه قال (نخشينا ان يرهقها طغيانا وكفرا) وكيف استباح دم العلام لاجل الخشية مع ان الخشية لا تفيد علما ولا طما - والجواب - لعل الله امره بقتل ذلك الشخص فلذلك تتله -

القصة العاشرة - قصة داود عليه السلام وهى قوله (وهل أتاك نبا الخصم) -

واعلم - انه تعالى ذكر فيها قبل هذه القصة وفيما بعدها ما ينفي دلالتها على المعصية.
اما قبل القصة فمن وجوه -

الاول - قوله تعالى (واذا كر عبدنا داود ذا الاید) والاید هو القوة ولاشك ان المراد منه القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة في ملوك الكفار وما استحقوا بها مدحا انما الذي يكون سببا لاستحقاق المدح هو القوة في الدين ولا معنى للقوة في الدين الا العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المحذورات فكيف يليق هذا الوصف بمن لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل -

والثاني - انه تعالى وصفه بكونه اوابا والاواب هو الرجاع الى ذكر الله تعالى فكيف يعقل فيه ان يكون واطبا على اعظم الكبائر -

والثالث - انه تعالى قال (انا سنخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق والطير محشورة كل له اواب) اقترى انه تعالى سخره هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنى وقيل انه كان محرما عليه صيد كل شئ اقترى ان الطيور كانت آمنة منه والمؤمن ما كان ينجو منه في زوجته ومكوحته -

الرابع - قوله تعالى (وشددنا ملكه) ومحال ان يكون المراد منه تشديد الملك بالذل والعسكر مع كونه حراما من طريق الدين لان ذلك من صفات ملوك الكفرة لامن صفات الانبياء والرسل -

والخامس - قوله تعالى (وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب) والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يجوز ان يقول الله وآتيناه الحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخبت الشياطين من منراحة اصحابه في الزوج وفي المنكوح -
واما الذي بعد القصة فأمور -

احدها قوله تعالى (يا داود انا جعلناك خليفة في الارض) وهذا من اجل المدائح واعظم المناصب فلو توسط بين اول القصة وفيه تلك المدائح وبين آخرها وفيه هذا المدح ذكر لمعصية لخرى مجرى من يقول فلان عظيم الدرجة في الدين وعالي المراتبة في طاعة الله يقتل ويذنب ويلوط ويسرق وقد جعله الله خليفة لنفسه وامر

اكار انبيائه (١) بالاعتداء به ولما لم يكن هذا الكلام لاثقا باحد من العقلاء فهو بان لا يكون لاثقا بكلام الله تعالى اولى -

والثاني - قوله (انا جعلناك خليفة في الارض) مرتب على ذكر تلك القصة وذلك مشعر بانه انما وجد هذه الخلافة بسبب هذه القصة لان اصحاب اصول الفقه يقولون ترتيب الحكم على الفعل مشعر بتعليل ذلك الحكم بذلك الفعل وهذا يقتضى ان الله تعالى انما فوض اليه خلافته في الارض لاجل انه اقدم على الزنى والقتل وذلك لا يقواه عاقل -

والثالث - ان داود عليه السلام قال (وان كثيرا من الخلقاء ليبنى بعضهم على بعض الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فاستثنى الذين آمنوا وعملوا الصالحات عن هذا الحكم فلو كان الفاعل لذلك البنى هو داود لكان هو حكم على نفسه بعدم الايمان -

والرابع - ان قوله تعالى (وان له عندنا لزلفى وحسن مآب) لا يلائم القتل والنفسى ثبت بما ذكرنا ان اول هذه القصة وانحرها يشهد بان هذه القصة كاذبه باطلة على الوجه الذى يرويه اهل الحشو -

ثم ان اهل التحقيق ذكروا وجوها كثيرة في تاويل الآية -

الاول - ان قوله تعالى (وهل اتاك نبؤا الخصم اذ تسوروا المحراب) حكاية عن جماعة تسوروا قصره قاصدين قتله والاساءة اليه في اهله وماله فتسوروا قصره في وقت ظنوا انه غافل فلما رآهم داود عليه السلام خافهم لما تقرر في العرف انه لا يتسور احد دار غيره من غير امره الا لقصد السوء من قتل النفس او سرقة المال خصوصا اذا كان صاحب الدار شخصا معظما فلما رآوه مستينظا انتقض عليهم تدبيرهم وخافوا فاخترع بعضهم عند ذلك الخوف خصومة لا اصل لها وزعم انهم انما قصدوه لاجلها دون اتوهمه فقالوا (خصمان بنى بعضنا على بعض) ثم ادعى احدهما على الآخر الا فقال (ان هذا بنى له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة) قال داود عليه السلام (لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى

تعالجه) -

واعلم - ان حمل الآية على ما ذكرناه حمل الكلام على ظاهره اما حملها على القصة المشهورة فانه يقتضى العدول عن الظاهر من وجوه -

الاول - ان الملائكة لما قاوا (خصان بنى بعضا على بعض) كان هذا كذبا لانه لم يخ احد من الملائكة على الآخر واسد الكذب الى اللصوص اولى من اسناده الى الملائكة -

الثانى - قوله (ان هذا انى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة) هذا ايضا كذب والقوم يميلون النعاج على السوان وهو عدول عن الظاهر واما على قولنا فقد نسبنا هذا الكذب الى اللصوص وهو اولى من نسبه الى الملائكة وبالجمله فليس فى الآية لفظ يشهد بصحة ما ذكرناه من القصة الاثثة الفاظ -

احدها - قوله (وطن داود انما فتاه) وذلك لان لفظ الفتنة يوهى الابتلاء وثانيها - قوله تعالى (فاستغفر ربه) وذلك يوهى صدور الذنب منه - وثالثها - قوله (فغفرنا له ذلك) -

واعلم ان شيا من ذلك لا يدل على اقوالهم اما قولهم (وطن داود انما فتاه) فالمعنى امتحناه واختبرناه فانه لما اساء الظن بهم فهل يعاجلهم بالعقوبة ام لا ثم انه عليه السلام مع كمال سلطته وقوة مملكته لم يعاجلهم بالعقوبة ولم يتقم منهم ولم يضربهم فكان ذلك سببا لازدياد منصبه فى الحكم والدين اما قوله (فاستغفر ربه) فليس فى الآية ان ذلك الاستغفار لنفسه او غيره الا ترى انه تعالى حكى عن الملائكة بانهم يستغفرون للذين آمنوا وقال اولاد يعقوب (يا ابا ناس استغفر لنا ذنوبنا) وقول تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم (استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) واذا كان كذلك احتمل ان يكون المراد ان القوم لما اقدموا على ذلك الفعل الممكر لم يعاجلهم داود بالعقوبة بل اطهر الحليم وزاد على ذلك حيث طلب من الله تعالى ان يعفو عنهم وان يغفر لهم واما قوله تعالى (فغفرنا له ذلك) فيحتمل ان يكون المراد فغفرنا لاجل حرمة ولبركة تنفاعته ذلك الفعل الممكر الذى اتى

به اولئك المفسدون (١) فهذا التأويل الذي ذكرناه يطبق عليه القرآن ولا يحتاج فيه الى اسناد الكذب الى الملائكة وحمل المعاج على السوان ثم انه يليق به ان يذكر عقيب قوله (يا داود انا جعلناك خليفة في الارض) هي (٢) بلغت رحمته وشففته على الرعية الى هذا الحد كان اللائق برحمة ارحم الراحمين تفويض خلافة الارض اليه ويليق به ان يأمر محمد عليه السلام عند تأييده من قومه بان يقتدى به وهو قوله في لول الآية (اصبر على ما يقولون) (وادكر عبدنا داود ذا الايد) ومن طلب الحق وانصف علم ان ما ذكرناه هو الحق الصريح -

الوجه الثاني - لعل الاستغفار انما كان لان القوم لما تسوروا - اذ طعن بهم انهم يقصدون قتله ثم انه لما لم تظهر الامارات الدالة على ان ذلك الظن حق ندم على ذلك الظن فكان الاستغفار بسببه -

الوجه الثالث - انه عليه السلام لما هضم نفسه ولم يؤذهم ولم يستقم بهم مع القدرة التامة فدخله شيء من اعجاب بسبب كمال حلمه فكان الاستغفار منه لان العجب من المهلكات فهذا قول من يقول لادلالة في الآية على اتيانه بشيء من الزلات وهو الحق عندي -

واما من سلم دلالة الآية على الصغيرة نلهم فيه وجوه -

الاحدها - انه عليه السلام كان عالما بحسن امرأه (اوريا) فلما سمع انه قتل قل نعمه لميل نفسه الى نكاح زوجته فعوتب عليه -

وثانيها - ان اهل زمان داود كان يسئل بعضهم بعضا ان يرسلوا عن امرأته ليتزوج بها اذا اعجبتهم وكان ذلك حائرا مما بينهم واتفق ان عين داود عليه لسلام وقعت على امرأة اوريا فاحبها فسأله الزول عنها فاستحيى ان يرده ففعل فتزوجها وهي ام سليمان فعيل له اليك مع ارتفاع قدره وكثره سائلك ما كان يليق بك ان تسأل رجلا ليسيت له الامراء واحده ان يرسل عنها لي كان الواجب عليك قهر النفس -

وثالثها - ان لوريا خطبها ثم خطبها داود واهلها اخاروا داود فكان ذنبه انه خطب

على خطبة اخيه مع كثرة نساؤه -

ورابعها - ان داود عليه السلام كان مشغولاً بعبادة ربه فاتاه رجل وامرأه يتحاجان فنظر الى المرأة ليعرفها بعينها ليحكم عايتها اولها وذلك مباح فالتت نفسه اليها ففصل بينهما وعاد الى عبادة ربه واستولى عليه الفكر في امرها وصار ما يعالاه عن الاشتغال بعبادته (١) فعوتب -

وخامسها - ان الصغيرة منه انما حصلت بسبب العجلة في الحكم قبل التثبت وهو قوله (لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه) بل كان الواجب عليه ان يسمع الدعوى من احد الخصمين ثم يسأل الآخر عما عنده فيها ومن قال بهذا الوجه قل ان الخوف الذي حصل بسبب دخولها عليه في غير الوقت اللائق بالدخول عليه انساه التثبت والتحفظ -

انفصاة الحادية عشر - قصة داود مع سليمان عليها السلام قال الله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكما في الحرت) الى قوله (فقهمناها سليمان) قالوا فلو كان داود مصيبا في حكمه لما خصي الله تعالى سليمان بقوله (فقهمناها سليمان) -

والجواب - ان تخصيص سليمان بالذكر لا يدل على ان داود كان يخالفه فان دليل الخطاب في الالقاب (٢) لا يفيد ذلك بالاجماع ثم يقول لهذا التخصيص فائدتان - الاولى - ان داود عليه السلام كان في تلك المسئلة متوقفا لاجل تعارض الامارات وسليمان لم يكن كذلك -

والثانية - ان داود عليه السلام كان عالما بحكم تلك المسئلة لكنه ما صرح به امتحانا لولده سليمان رجاء ان يعنى (٣) به فكان تخصيص الله سليمان بالذكر لاجل ان يفرح داود بذلك ولجل ان يشتهر سليمان فيما بين الناس بالعلم كما كان داود مشهورا به واما اعراض عن ذكر داود لانه كان مشهورا بالعلم والاهتداء الى كيفية الفتوى والحكم فاذا كان محتاجا الى ذكره جهنا بهذا الوصف -

القصة الثانية عشر - قصة سليمان عليه السلام وفيه ثلاث شبهات -

(١) ر - بنوا فيه (٢) ر - باللغة (٣) كذا - في ر - وفي مص - غير واضح - ولعله

الشبهة

بقي به -

الشبهة الاولى - تمسكوا بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالعشى الصافات الجياد)
قالوا طاهر الآية يدل على ان اشتغاله بالصافات الجياد الهاء عن ذكر الله تعالى حتى
روى ان الصلوة فاتته -

والجواب - انا نذكر تفسير هذه الآية ثم نجيب عن هذه الشبهة فنقول ان
سليمان كان يقول عند عرض الصافات الجياد عايه (انى احببت حب الخير عن
ذكر ربى) ومعناه ان الانه ان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاما اذا
احبه واحب ان يحبه فذلك هو المبالغة في المحبة ثم قال عن ذكر ربى اى هذه
المحبة الشديدة اما حصيات بسبب ذكر ربى وعن امره لاعتن الهوى والشهوة واما
الضمير فى قوله (حتى توارت بالحجاب) وفى قوله (ردوها) فيحتمل ان يكون
عائدا الى الشمس لانه جرى ذكر ماله تعلق بها وهو العشى وان يكون عائدا الى
الصافات وهذا اولى من وجوه -

احدها - ان الصافات مذكورة صريحا والشمس غير مذكورة صريحا -

والثاني - ان الصافات اقرب فى الذكر من لفظ العشى ثم ههنا احتمالات اربعة -
احدها - ان يعود الضمير ان معا الى الصافات كآيه قال حتى توارت الصافات
بالحجاب ردوا الصافات الى -

وثانيها - ان يعود الضمير ان معا الى الشمس كما انه قال حتى توارت الشمس
بالحجاب ردوا الشمس الى قيل انه عليه السلام لما فاتته الصلوة سأل الله تعالى ان
يرد الشمس وهذا بعيد لوجوه -

احدها - ان قوله (ردوها) خطاب جمع فصر فيها الى الاقوام الذين كانوا يردون
الخليل اليه اولى من صرفها الى الله تعالى -

وثانيها - ان الانبياء لا يخاطبون الله تعالى بمثل هذا الخطاب -

وثالثها - ان عند صدور الذنب عن الانسان كيف يليق به ان يخاطب ربه بمثل
هذا الخطاب -

ورابعها - ان رد الشمس من اعظم المعجزات فكيف يليق بالرسول العاقل ان

بشمس من ربه اعظم المعجزات عند تقدمه على اعظم الذنوب وهو ترك الصلوة بمثل هذه العبارة التي لا تستعمل ولا تذكر الا مع العبيد واراذل الخدم فعلمنا ان هذا الاحتمال وهو القول بعود هذين الضميرين الى الشمس باطل -

والاحتمال الثالث - ان يعود الضمير الاول الى الشمس والثاني الى الصافات وهو قول الاكثرين كأنه قيل حتى تواريت الشمس بالحجاب ردوا الصافات وهذا بعيد لانها ضمير ان وردا في موضع واحد فتفريقها خلاف الاصل -

والرابع - ان يعود الضمير الاول الى الصافات والثاني الى الشمس وهذا لم يقل به احد ثم قال (فطفق مسح بالسوق والاعناق) اي فجعل يمسح سوقها واعناقها به مسحاً -

وقال الاكثرون - المعنى انه عليه السلام كان يمسح السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها وهذا ايضا بعيد لانه لو كان المسح بالسوق والاعناق هو النقطع لكان القائل اذا قال مسحت رأس فلان فهم منه انه قطعه ولكن قوله تعالى (فامسحوا برؤوسكم وارجلكم) يفيد النقطع بل لو قيل مسح رأسه بالسيف فرما يفهم منه ضرب العنق فاما اذا لم يذكر السيف لم يفهم منه النقطع البتة -

اذا عرفت تفسير الآية فنقول ان رباط الخيل كان مندوبا اليه في دينهم كما في ديننا فجلس سليمان عليه السلام لتعرض عليه الخيل ثم بين ان ذلك ايسر بسبب حب الدنيا بل لان الله تعالى امره بذلك ثم امرها عدائها حتى توارت بالحجاب اي حتى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه أخذ يمسح سوقها واعناقها اما لاجل تشریفها واظهار شدة رحمته عليها واطهار الكون من اعظم الاعوان في دفع العبداء ولانه اراد ان يظهر من نفسه انه في ضبط مصالح دينه ودينه بحيث يتكفلها بنفسه ولا يفوضها الى احد اولانه كان اعلم باحوال الخيل من غيره فكان يمتحنها ويمسحها ليعلم حالتها في الصحة والسقم فهذا الذي ذكرناه كلام ينطبق عليه نفي القرآن وفيه تعظيم واحوال الانبياء عليهم السلام فيكون اولى مما يكون بالضد من ذلك -

والشبهة الثانية - تمسكوا بقواه تعالى (ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسدا) -
فالجواب

فالجواب - اما قوله ولقد فتنا سليمان فالمعنى امتحنناه واما قوله (والقينا على كرسية
جسدا) ففيه وجوه -

احدها - ان النبي عليه السلام قال ان سليمان قال (١) اطوف الليلة على مائة امرأة فتاد
كل امرأة غلاما يقاتل في سبيل الله فطاف فلم تجبل الا امرأة واحدة فولدت نصف
غلام بخأت به القابلة وألقته على كرسية بين يديه ولو انه قال ان شاء الله لكان كما
قال فكان الابللاء لاجل ترك الاستثناء -

وثانيها - انه تعالى امتحنه بمرض شديد فصار جسد الاحراك به مشرقا على الموت
كما يقال لحم على وضم وجسد بلا روح على معنى شدة الضعف والتقدير والقينا
جسده على كرسية فحذف الهاء للبالغة -

وثالثها - ولد لسليمان ولد فخاف ان يهلكه الشيطان فاحتر السحاب فحملته وامر
الريح ان يحمل اليه غذاءه فمات الولد والقي ميتا على سريريه وانما فعل الله تعالى ذلك
لانه خاف الشيطان - فاما الحكاية الخبيثة التي تروى بالحشوية فكتاب الله منزّه عن
ذلك مبرء عنها -

الشبهة الثالثة - قول سليمان (هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى) وهذا حسد -
والجواب - من وجوه احدها ان معجزة كل نبي تكون من جنس ما يفتخر به
اهل ذلك الزمان ولما كانت منافسة اهل زمانه بالمال والجاه لاجرم طلب مملكة
فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له -

وثانيها - انه عليه السلام لما مرض ثم رجع الى الصحة عرف ان خيرات الدنيا
هنتقلة عنه الى غيره بعد موته بسبب الارث فسأل ربه ملكا لا يمكن ان ينتقل منه
الى غيره وذلك ملك الدين وقواه (ملك لا ينبغي لاحد من بعدى) اى ملكا لا يمكن
ان ينتقل عنى الى غيرى -

وثالثها - من الناس من يقول الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها غير ممكن

(١) مص - ان النبي عليه السلام قال اطوف - والحديث رواه الشيخان وغيرهما
بلفظ سبعين وفي صحيح البخارى بلفظ اربعين بدل سبعين -

جادة فقال سليمان عليه السلام (هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي) حتى انى مع
[ذلك الملك العظيم اشتغل بطاعتك بحيث لا التفت البتة الى ذلك الملك العظيم اعلم
الناس ان تلك الدنيا لا تمنع عن خدمة المولى -

القصبة الثالثة عشر - قصة يونس عليه السلام قال الله تعالى (وذا النون اذ ذهب
مغاضبا) واحتجوا به من وجوه -

احدها - ان ذلك الغضب اما على الله او على قوم امره الله تعالى بدعائهم الى الايمان
وعلى التقديرين فذلك الغضب ذنب عظيم -

وثانيها - قوله تعالى (فظن ان لن نقدر عليه) والشك في قدرة الله تعالى كفر -
وثالثها - انه قال (سبحانك انى كنت من الظالمين) وهذا اعتراف بالذنب -
ورابعها - انه تعالى قال (ولا تكن كصاحب الحوت) نهى محمدا عليه السلام عن
مثل فعل يونس فدل ذلك على ان فعل يونس كان ذنبا -

والجواب - قال بعضهم هذه الواقعة كانت قبل النبوة لانه تعالى قال بعد واقعة
الحوت (وارسلناه الى مائة الف اوزيريدون) وفيه اشكال لانه تعالى قال (وان
يونس لمن المرسلين اذا بقى الى الغلج المشحون) وهذا يدل على انه في ذلك الوقت
كان رسولا واذا ثبت ان هذه الواقعة كانت بعد النبوة فنقول لعل غضبه كان
على قوم من الكفار فاما قوله فظن ان لن نقدر عليه فالمعنى ان لن نضيق عليه كما في
قوله تعالى (فقد ر عليه رزقه) (ويسط الرزق لمن يشاء ويقدر) (ومن قدر عليه
رزقه فلينفق بما آتاه الله) واما قوله تعالى (انى كنت من الظالمين) اى فى ترك
الافضل واما قوله تعالى (ولا تكن كصاحب الحوت) فيحتمل ان يكون المراد ان
صاحب الحوت لم يقو على الصبر على تلك المحنة التى ابتلاه الله بها واوصبر لكان افضل
فاراد الله ان يحصل لمحمد عليه السلام افضل المنازل فلهذا قال (ولا تكن كصاحب
الحوت) -

القصبة الرابعة عشر - قصة اوط عليه السلام قال تعالى حكاية عنه (هؤلاء بناتى
هنى اظهر لكم - ان كنتم فاعين) قالوا عرض بالفاحشة مع بناته وهذه كبيرة دالة

على سقوط النفس -

الجواب - قال اهل اللغة يكفي في حصول الاضافة ادنى سبب ففى قوله تعالى
بناقنى اى البنات اللواتى هن لى بحكم المبايعة وقبول الدين ولم يجوز لهم الفجور بهن
بل كان غرضه ترجيح النسوان على الغلمان -

القصة الخامسة عشر - قصة زكريا عليه السلام قالوا انه تضرع الى الله تعالى فى
طلب الولد فلما بشره الله تعالى باجابة الدعاء أخذ يتعجب ويقول (انى يكون لى
غلام وقد بلغتى الكبر وامراتى عاقرة) قالوا هذا شك فى قدرة الله تعالى -

والجواب - انه عليه السلام لما بشر بالولد حال انقطاع رجائه عن الولد عظم
سروره بذلك ومن عظم سروره بالشئ فرمما يستل عن الكيفية والكمية لىسمع
تلك البشارة مرة اخرى ويزداد سروره بها ويتأكد علمه بحصول مقصوده -
القصة السادسة عشر - قصة عيسى عليه السلام وفيها شبهتان -

الشبهة الاولى - تمسكوا بقواه تعالى (واذا قال الله يا عيسى بن مريم اانت قلت
للناس اتخذونى وامى الهين) فالاستدلال بها من وجوه -

احدها - ان عيسى عليه السلام ان كان قد قال هذا الكلام فقد اتى بالذنب العظيم
وان لم يقل فهذا الاستفهام عبث -

وثانيها - ان النفس هى الجسد فقوله (ولا اعلم ما فى نفسك) يوهم اثبات الجسمية
لله تعالى -

وثالثها - ان كلمة فى للظرفية وهى لا تعقل الا فى الاجسام -

والجواب عن الاول - انه عليه السلام ما قال ذلك وفائدة هذا الاستفهام تقرير
من قل بهذا الفول من النصارى كما قيل (اياك اعنى واسمعى يا جارة) -

وعن الثانى - ان النفس فى اللغة بمعنى الذات - وعن الثالث - ان المراد من لفظ
فى حلول الصفة فى الموصوف -

الشبهة الثانية - قوله تعالى حكاية عنه (ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
انت العزيز الحكيم) وكيف جاز هذا القول مع علمه بان الله تعالى لا يغفر للكافر -

الجواب - المقصود من هذا الكلام تفويض الامر بالكلية الى الله تعالى وبالله التوفيق -

القصة السابعة عشر - قصة نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين وسلم وبارك ورضي الله عنه وعن اصحابه اجمعين - وفيها شبه -
الشبهة الاولى - قوله تعالى (ووجدك ضالا فهدى)

والجواب - انه معارض بقوله (ما ضل صاحبكم وما غوى) والتوفيق ان يحمل هذا على نهى الضلال في الدين وذلك على الضلال في امور الدنيا اوفى طريق مكة اوفى مخاطبة الخلق -

الشبهة الثانية - تمسكوا بقوله تعالى (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى الا اذا تمنى الي الشيطان في امنيته) يروى انه عليه السلام لما رأى اعراض قومه عنه شق عليه ذلك وتمنى ان ياتيه من الله ما يتقرب به الى قومه فانزل الله تعالى سورة النجم فقرأها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى بلغ الى قوله (أفرايتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى) اتى الشيطان على لسانه -

تلك الغرائيق العلى منها الشفاعة ترتجى

فلما سمعت قریش ذلك فرحوا وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فلما امسى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاءه جبرئيل عليه السلام وقال تلوت على الناس ما لم آتک به فحزن لذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخاف من الله خوفا شديدا فنزل قوله تعالى (وما ارسلنا من قبلك من رسول) الآية -
والجواب - انا قد ذكرنا في التفسير الكبير كل الوجوه المذكورة في هذه الآية وحاصل الكلام يرجع الى ان الامة يمكن تفسيرها بالقراءة وبالعزيمة فان فسرناها بالقراءة فله وجهان -

احدهما - ان يقال ان الغرائيق هم الملائكة وقد كان ذلك قرآنا منزلا في صحف الملائكة فلما توهم المشركون ان الله تعالى يريد آلهتهم نسخ الله تلاوته -

الثاني - ان يقال المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار كأنه قال أشفاعتهم ترتجى

اما

أما ان فسرناه بالخاطر وتمنى القلب كان المعنى ان النبى عليه السلام كلما تمنى ما كان يتمناه من الأمور وسوس الشيطان اليه بالباطل ويدعوه الى ما لا ينبغي تم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته -

الشبهة الثالثة - تمسكوا بقوله تعالى (واذ تقول للذى انعم الله عليه وانهمت عليه) والجواب من وجوه - احدها انه تعالى لما اراد نسخ ما كان فى الخاهيلة من تحريم ازواج الادعياء اوحى اليه ان زيدا يطلق زوجته فان طلقها فتزوج انت بها فلما حضر زيد ليطلقها اشفق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من انه لو طلقها لثمة التزوج بها فيصير سببا لطعن المنافقين فيه فقال له امسك عليك زوجك واخفى فى نفسه غرضه على نكاحها بعد ان يطلقها زيد وهذا التأويل هو المطابق لقوله تعالى (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكي لا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج بائعاتهم) -

وثانيها - ان زيدا لما خاصم زوجته زينب وهى بنت عممة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واشرف على طلاقها اصهر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه ان طلقها بزید يتزوج بها لانها كانت ابنة عمته وكان يحب خيمها الى نفسه كما يحب احدنا ختم قرابته اليه حتى لا ينافم ضرر الا انه عليه السلام ما اطهر ذلك اتقاء من السنة المنافقين فالله تعالى عاتبه على التفات قلبه الى الناس فقال (ونحشى الناس والله احق ان يخشاه) -

وثالثها - ان زينب (١) طمعت فى اول امرها ان يتزوج بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلما خطبها الرسول لزيد شق ذلك عليها وعلى ابيها وامها حتى نزل قوله تعالى (وما كان لؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة) فعند ذلك انتقادوا كرها فلما دخل عليها زيد لم تساعده ونشزت عنه لاستحكام طمعتها فى الرسول عليه السلام واستحقاقها زيد افشكاها زيد الى

(١) بها مش مص - هى زينب بنت خزيمة ام المساكين - والصواب انها زينب بنت جحش -

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عليه السلام امسك عليك زوجك واخفي في نفسه استحكام طمعها فيه لانه عليه السلام لو ذكر ذلك لزيد امتنعصت عليه تلك النعمة وقال الماقدون انه انما قال ذلك طمعا في تلك المرأة فهذه الوجوه الثلاثة صالحة لتأويل الآية -

واما الذي يقال انه عشقها فهو من باب الآحاد والاولى تنزيه منصب النبي عنه ثم بتقدير الصحة فلا معصية فيه لان ميل القلب غير مقدور -

ثم من هولاء من قال انه عليه السلام لما رآها وعشقها حرمت على زوجها وهذا باطل والالكان امر زيد بامساكها امر ابا الزناء والكان وصفها بكونها زوجا له في قوله امسك عليك زوجك كذبا ومنهم من قال انها ما حرمت على زوجها ولكن وجب على زوجها تطليقها والنزول عنها قايوا وهذا التكليف حصل فيه ابتلاء الزوج وابتلاء الرسول اما ابتلاء الزوج فلان تكليف النزول عن الزوجة طلبا لرضا الله فيه تشديد - واما ابتلاء الرسول فلانه اذا لم يحفظ نظره فربما وقع نظره على من يميل اليها لان حصول الميل بعد الرؤية ليس باختياره وحينئذ يجب ان يجبر الزوج بانه يجب عليه تطليقها فان اجبره بذلك تعرض لسوء المقالة وان لم يجبره بذلك صار خائنا في الوحي فلاجل الاحتراز عن هذين الضررين العظيمين كان عليه السلام يبالي في حفظ النظر وذلك من اشق التكاييف (١) -

الشبهة الرابعة - تمسكوا بقوله تعالى (ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يشخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب

(١) بهامش مص - حاشية مهمة - فائدة نقل شيخ الاسلام ومفيد الانام ابو القاسم عبد الكريم الرافي رحمه الله في كتاب النكاح في شرحه الصغير في خصائص النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما لفظه - فقال - واذا رغب عليه السلام في نكاح امرأة وجب عليها الاجابة اذا كانت خالية وحرم على غيره خطبتها وفيه وجه وان كانت ذات زوج وجب على زوجها طلاقها لينكحها وفيه وجه ايضا انه لا يجب انتهى -

من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم) -

الجواب - ان هذا العتاب وقع على ترك الافضل لانه كان الافضل والاولى حيثئذ في ذلك الوقت الاثخان وترك القداء قطعاً للاطاع ولولا ان ذلك من باب الاولى والا ضل لما فوض رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الى اصحابه اما قوله (تريدون عرض الدنيا) فهو خطاب ينصرف الى القوم الذين رغبوا في المال واما قوله (لولا كتاب من الله سبق) الآية فمعناه لولا انه سبق تحايل الغنائم لعذبكم بسبب اخذكم هذا القداء -

الشبهة الخامسة - قوله تعالى (عفا الله عنك لم اذنت لهم) والعفو يدل على تقدم الذنب -

والجواب - هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لانه تعالى عفا ثم عاتب وهذا غير ممكن فعلهما ان المراد منه التلطف في الخطاب كما يقال اذيت رحمتك الله وغفرك وان لم يكن هناك ذنب وايضا فهو من باب التدبير في الحروب وتارك الافضل قد يوجب -

الشبهة السادسة قوله (ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك) -

والجواب - انه محمول على الوزر الذي كان قبل النبوة او على ترك الافضل وايضا الوزر هو الثقل قال تعالى (حتى تضع الحرب اوزارها) اي انقلها وانما يسمى الذنب بالوزر لانه يثقل فاعله اذا ثبت - هذا فنحن نحمل الآية على انه عليه السلام كان في غم شديد بسبب اصرار قومه على الشرك وبسبب انه عليه السلام واصحابه كانوا مستضعفين فيما بينهم فلما اعلى الله كلمته وشدا زره فقد وضع عنه وزره ويتقوى هذا التأويل بقوله تعالى (ورفعنا لك ذكرك) وبقوله (ان مع العسر يسرا) فان العسر عبارة عن الشدائد والعموم واليسر عبارة عن زوالها -

الشبهة السابعة قوله تعالى (ليتغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) -

والجواب عنه من وجوه احدها - انه محمول على ما قبل النبوة او على ترك الافضل كما يقال (حسنات الابرار سيئات المقربين) وثانيها - ان المراد من قوله (ما تقدم

(من ذنبك) من ذنب امتك فان الرجل المعتبر اذا احسن بعض خدمه او اساء فانه يقال له انت فعلت ذلك وان لم يكن هو الفاعل ذلك الفعل -

وثالثها - الذنب مصدر ويجوز اضافته الى الفاعل والمفعول فالمراد ليغفر لاجلك ولاجل بركتك ما تقدم من ذنبهم في حقك وما تأخرو يقرب منه قوله تعالى (وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم) -

الشبهة الثامنة - قوله تعالى (عيسى وتولى ان جاءه الاعمى) -

والجواب - يحمل هذا العتاب على ترك الافضل -

الشبهة التاسعة - قوله (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) -

الجواب - ليس في الظاهر انه طردهم وانما فيه النهي عن طردهم وحكمة هذا النهي ان جمعاً من الكفار طلبوا منه طرد الفقراء فانه تعالى انزل هذه الآية لتكون حجة له في الامتناع عن قبول قلوبهم -

الشبهة العاشرة - قوله تعالى (لقد تاب الله على النبي) والتوبة مسبوقة بالذنب -
والجواب - انه محمول على ترك الافضل -

الشبهة الحادية عشر - قوله (واستغفر لذنبك) وفي الحديث (واني لاستغفر الله في اليوم واللييلة سبعين مرة) -

والجواب - انه محمول على ترك الافضل او يكون على التقدير والمعنى اذا اذنبت فاستغفر كقوله (يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) ولا يريد به ان الكل مذنبون وانما المراد بعثهم على التوبة ان اذنبوا -

الشبهة الثانية عشر - قوله (لم تحرم ما احل الله لك) ظاهره مشعر بان فعله ما لا يجوز -

والجواب - تحريم ما احل الله له ليس بذنب بدليل الطلاق والعناق واما العتاب فانما ورد على انه فعل ذلك لا بتغاء مرضاة النسوان -

الشبهة الثالثة عشر - (يا ايها النبي اتق الله - ويا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فابلغت رسالته) ولو لم يوجد منه فعل المحذور والا خلال

بالواجب

بالواجب لم يكن لهذا الامر والنهي فائدة -

والجواب - ان احد اسباب العصمة هو الامر والنهي فوجودها لا يخل بالعصمة بل تواترهما على الرسل تمقرونا بالترغيب والترهيب من اقوى اسباب العصمة -
الشبهة الرابعة عشر - قوله تعالى (لئن اشركت ليحبطن عملك) -

والجواب عنها من وجوه - احدها ان المراد منه ما روى عن ابن عباس انه قال نزل القرآن (يا ايها النبي اذا طلقتهم النساء فطلقوهن لعدتهن) مقوله فطلقوهن يدل على ان الخطاب مع غيره -
وثانيها - ان المراد منه الشرك الخفى وهو الالتفات الى غير الله -

وثالثها - انه شرح الحال بتقدير الوقوع كقوله تعالى (لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا) -

الشبهة الخامسة عشر - قوله تعالى (سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله) دل الاستثناء على وقوع النسيان فى الوحي -

والجواب - النسيان محمول على الترك والمعنى لا تترك منه شيئا الا المنسوخ -

الشبهة السادسة عشر - قوله تعالى (فان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك) وايضا قال تعالى (لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من المترين) قالوا وهذا يدل على انه عليه السلام كان شاكافيا وحى الله تعالى اليه -
والجواب - ان القضية الشرطية لا تفيد الان ترتيب الجزاء على الشرط فاما ان الشرط حاصل ام لا فهذا لا تفيد الشرطية والفائدة فى انه تعالى امره بالرجوع الى اهل الكتاب من وجهين -

الاول - ان نعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان مذكورا فى التوراة والانجيل فامر الله تعالى بالرجوع اليهم فى معرفة تلك العلامات لتصبر نفسه اقوى -

الثانى - انه تعالى امره ان يرجع اليهم فى معرفة كيفية نبوة سائر الانبياء حتى يعرف انه اوتى مثل ما اوتى سائر الانبياء من المعجزات - فهذا جملة الكلام فى تأويل هذه الآيات -

وانتختم هذه المسئلة بذكر آيتين تمسكوا بهما في اثبات الذنب للانبياء على الاطلاق -
الآية الاولى - قوله تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم) قالوا هذه الآية تقتضى
ثبوت الظلم لكل الناس فوجب ثبوته للانبياء -
الجواب - هذا معارض بقواه (الالعة الله على الظالمين) فلو كان النبي ظالما لدخل
تحت هذه الآية -

الثانية - قوله تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلاغوا رسالات ربهم) قالوا
فلولا الخوف من ايقاع التخليط في تليخ الوحى من جهة ارسال لم يكن في
الاستظهار بالرصد المرسل معهم (١) فائدة -

الجواب - يجوز ان تكون بعثة الملائكة مع الانبياء عليهم السلام ليس لاجل
الخوف من ان الانبياء عليهم السلام يخطون ويغيرون (٢) ولكن لاجل ان
يمنعوا الشياطين من ان يوقعوا تخليطا في اثناء اداء الرسالة -
وانقتصر على هذا القدر من الكلام في هذا الباب فان الاستقصاء التام فيه مذكور
في كتاب التفسير والله اعلم -

المسئلة الثالثة والثلاثون

في ان الملائكة افضل ام الانبياء عليهم السلام

مذهب اصحابنا والشيعة ان الانبياء افضل من الملائكة وقلت الفلاسفة والمعتزلة
الملائكة السابوية افضل من البشر وهو اختيار القاضي ابى بكر الباقلاني وابى عبد الله
الحليمي من اصحابنا -

واحتج القائلون بتفضيل الانبياء عليهم السلام بوجوه -

الحجة الاولى - ان آدم عليه السلام كان مسجودا للملائكة والمسجود افضل
من الساجدين الاول قوله تعالى (واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) واذا قال

(١) مص - بالاستظهار بالرصد مع الرسل (٢) د - يحرفون ويفترون -

وبك للملائكة انى خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) -

بيان الثانى ان السجود اعظم انواع الخدمة وامر الكامل بخدمة الناقص لا يليق بالحكمة -

فان قيل - لم لا يجوز ان يقال السجدة كانت لله تعالى وادم كاقبله سلمنا ان السجدة كانت لآدم ولكن لم لا يجوز ان يكون المراد من السجدة التواضع والترحيب قال الشاعر (ترى الا كم فيها سجدا للحوائر) سلمنا ان السجدة عبارة عن وضع الجبهة على الارض لكن لانسلم ان هذا غاية التواضع لان هذا قضية عرفية ويجوز ان تختلف المقضايا العرفية باختلاف الازمنة فلعل العرف فى ذلك الزمان ان من سلم على غيره وضع جبهته على الارض وتسليم الكامل على الناقص امر معتاد -

والجواب - عن الاسواه الثلاثة ان ذلك السجود لو لم يكن دالا على زيادة منصب المسجود على الساجد لما قال ابليس (اريتك هذا الذى كرمت على) فانه لم يوجد شئ آخر يصرف هذا الكلام اليه سوى هذا السجود فدل ذلك على ان ذلك السجود يقتضى ترجيح منصب المسجود على الساجد -

الحجة الثالثة - ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة والاعلم افضل - بيان الاول - قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله تعالى (سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قل يا آدم ابئتهم باسمائهم) -

بيان الثانى - قوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) - الحجة الثالثة - طاعة البشر اشق والاشق افضل بيان الاول من وجوه الاول ان الشهوة والغضب والحرص والهوى من اعظم الموانع عن الطاعات وهذه الصفات موجودة فى البشر مفقودة فى الملائكة والفعل مع المانع اشق منه (١) من غير المانع -

الثانى - ان تكاليف الملائكة مبنية على النصوص قال تعالى (لا يسبقونه بالقول وهم اما هم يعملون) وتكاليف البشر بعضها مبنية على النصوص وبعضها على الاستنباط

(١) كذا - وانظر مع غير المانع -

قال تعالى (فاعتبروا يا اولى الابصار) وقال تعالى (اعلمه الذين يستنبطونه منهم)
 والتعسك بالاجتهاد والا استنباط في معرفة الشئ اشق من التمسك بالصواب
 الثالث - ان الانسان مبتلى بوسوسة الشيطان وهذه الآفة غير حاصلة للملائكة -
 الرابع - ان شبهات البشر اكثر وذلك لان من جملة شبهات القوية وبطل الحوادث
 الارضية بالاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية والملائكة ليس لهم هذا
 النوع من الشبهة لانهم سكان السموات مشاهدون لحواله فيعلمون بالضرورة
 انها ليست باحياء ولا بالطقه بل هي مفتقرة الى التدبير كافتقار الارضيات فثبت
 بهذه الوجود ان طاعات البشر افضل -

واما قلنا - ان الاشق افضل للاص والقياس اما النص فقوله عليه السلام (افضل
 الاعمال اجزها) (١) اي اشقها وقال عليه السلام لما نشأ رضى الله عنها (اجرك على
 قدر تعبك ونصيبك) (٢) واما القياس - فهو ان الطاعات السهلة والطاعات الشاقة
 لو اشتركا في قدر الثواب لكان تحمل ذلك القدر من المشقة الزائدة خالية عن الفائدة
 ضررا وتحمل الضرر الحالى عن الفائدة محظور قطعاً فكان يجب ان تحرم عليه تلك
 الطاعة الشاقة ولما لم يكن كذلك علمنا ان الاشق اكثر ثوابا -

الحجة الرابعة - قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
 على العالمين) والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى فيكون معنى الآية ان الله اصطفى
 آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على كل المخلوقات ترك العمل به فيمن لم يكن
 نبيا من آل ابراهيم وآل عمران فيبقى ممولابا في حق الانبياء -

فان قيل - يشكل هذا بقوله تعالى في بني اسرائيل (واني فضلتكم على العالمين)
 فانه لو كان الامر كما ذكرتم لزم تفضيل انبياء بني اسرائيل على محمد صلى الله عليه
 وآله وسلم -

والجواب - تحمل التخصيص في آية لا يوجب تحمله في سائر الآيات وايضا شرط
 العالم ان يكون موجودا ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم ما كان موجودا حال وجود
 انبياء بني اسرائيل اما الملائكة فانهم موجودون حال وجود محمد عليه السلام فظهر

الفرق -

الحجة الخامسة - الملائكة لهم عقول بلا شهوة واليهائم لها شهوة بلا عقول والادمي له عقل وشهوة ثم ان الادمي ان يرجح شهوته على عقله كان اخس من البهيمة قال تعالى (اولئك كما لانعام بل هم اضل) فعلى هذا القياس لو رجح عقله على شهوته وجب ان يكون افضل من الملك - هذا ما يذهب دلائل من مضى الانبياء على الملائكة -

واما الذين - قالوا بتفضيل الملائكة على الانبياء فقد تمسكوا بوجوه -

الحجة الاولى - قوله تعالى (لن يستكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) فهذا يقتضي ان تكون الملائكة افضل من المسيح الا ترى انه يقال ان فلانا لا يستكف الوزير من خدمته بل السلطان ولا يقال انه لا يستكف السلطان من خدمته بل الوزير فلما ذكر المسيح اولاً ثم الملائكة ثانياً علمنا ان الملائكة افضل من المسيح -

والاعتراض عليه من وجوه -

الاول - ان محمداً عليه السلام افضل من المسيح ولا يلزم من كون الملائكة افضل من المسيح كونهم افضل من محمد صلى الله عليه وآله وسلم -

الثاني - ان قوله تعالى ولا الملائكة المقربون صيغة الجمع فتناول الكل فهذا يقتضي كون مجموع الملائكة افضل من المسيح فلم قلتم انه يقتضي كون كل واحد من الملائكة افضل من المسيح -

والثالث - ان الولوفى قوله تعالى (ولا الملائكة المقربون) حرف العطف وهو يفيد الجمع المطلق ولا يفيد الترتيب على ما ذكرناه في اصول الفقه واما الثال الذي ذكرتموه فليس بحجة لان الحكم الكلى لا يثبت بالتال الجزئى ثم انه معارض بماتر الامثلة كقولك ما احاننى على هذا الامر لا زيد ولا عمر وهذا لا يفيد كون المتأخر في الذكر افضل من المتقدم ومنه قوله تعالى (ولا الهدي ولا اقلائد ولا آمين بالبيت الحرام) ولما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها -

ثم التحقيق في هذه المسألة انه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان فنحن نعلم بعقولنا ان السلطان اعظم درجة من الوزير فعلينا ان الغرض من ذكر الثاني هو المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق لا بمجرد الترتيب في الذكر فهنا في هذه الآية لا يمكننا ان نعرف ان المراد من قرله تعالى (ولا الملائكة المقربون) بيان المبالغة الا اذا عرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين افضل من المسيح وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المدلول وذلك دور -

الرابع - هب ان هذه الآية دالة على ان منصب الملك اعلى وازيد من منصب المسيح لكنها لا تدل على ان تلك الزيادة في جميع المناصب او في بعضها فانه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمته الوزير ولا السلطان فهو لا يفيد الا ان السلطان اكمل من الوزير في بعض الاشياء وهو القدرة والسلطنة ولا يفيد كون السلطان ازيد من الوزير في الزهد والعلم -

اذا ثبت هذا - فنحن نقول بموجبه وذلك لان الملك افضل من البشر في القدرة والقوة والبطش فان جبرئيل عليه السلام قلع مدائن لوط والبشر لا يقدر على شئ من ذلك فلم قلتم ان الملك افضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخشوع والعبودية -

وتمام التحقيق - ان الفضل المختلف فيه في هذه المسئلة هو كثرة الثواب ثم ان كثرة الثواب لا تحصل الا بنهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى لا يلائم صيرورته مستنكفا عن عبودية الله تعالى بل ينا فيها ويناقضها فامتنع ان يكون المراد من الآية هذا المعنى اما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة فانه مناسب للتمرد وترك العبودية والنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلام احياء الموتى وبراء الاكبر والابرص اخرجوه بسبب هذا القدر من القدرة عن عبودية الله تعالى فقال تعالى (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله) ان عيسى لن يستنكف بهذا القدر من القدرة عن عبوديتي ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والبطش والاستيلاء على عالم السموات والارضين

والارضين وبهذا الوجه تنتظم دلالة الآية على ان الملك افضل من البشر في القدرة والبطش والشدة لكنها لا تدل البتة على ان الملك افضل من البشر في كثرة الثواب اويقال انهم انما ادعوا آلهية المسيح لانه حصل من غير اب فقيل لهم الملائكة حصوا لامن اب ولا من ام فكانوا اعجب من عيسى في هذا الباب مع انهم لا يستكفون عن عبودية الله تعالى -

الحجة الثانية - لمن قال بتفضيل الملك على البشر النمسك بقوله تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) والاستدلال به من وجهين -

الاول - انه تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته على ان البشر يجب ان لا يستكبروا عنها فلو كان البشر افضل من الملائكة لما تم هذا الاستدلال فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له فانه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين - وبالجملة فظاهر انه يلزم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على الاضعف -

الثاني - انه تعالى قال ومن عنده وهذه العندية ليست عندية بالجهة بل عندية بالفضيلة والقربة -

والاعتراض على الوجه الاول - لعل المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعة الله فما بال البشر يتمردون عن طاعة الله مع غاية قصورهم وحقارتهم وهذا يوجب كون الملك اقوى من البشر لكنه لا يوجب كونه افضل من البشر بمعنى كثرة الثواب -

وعلى الوجه الثاني - انه معارض بقوله تعالى في صفة البشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى (انا عند المكسرة قلوبهم) وهذا افضل لانه قال في صفة الملائكة انهم عند ربهم وقال في صفة المنكسرة قلوبهم ان ربهم عندهم -

الحجة الثالثة - عبادات الملائكة اشق فيكون افضل انما قلنا انها اشق لوجوه -

الاول - انهم آمنون من الآفات التي يكون البشر خائفين منها مثل العرق والحرق

والقتل والمرضى والحاجة والشقاوة والكفر والمعصية وايضا فالسموات التي هي مساكنهم واما اكنهم كالجنان والبساتين الطيبة بالنسبة الى الارض وكل من كان تنعمه اكثر وخوفه اقل كان تمرده اشد ولهذا قال تعالى (حتى اذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما انجاهم الى البراذل هم يشركون) ثم ان الملائكة مع كثرة اسباب التنعم والتمرد منذ خلقوا بقوا مشتغلين بالعبادة خاشعين وجليلين مشفقين لا يلتفتون الى نعيم الجنان والذات بل بقوا مقبلين على الطاعات بالشاقة موصوفين بالفرع الشديد وكأنه لا يقدر احد من نبي آدم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكد كده قصة آدم عليه السلام فانه اطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله تعالى (فكلامنها رغدا حيث شئنا) ومنعه من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر وهذا يدل على ان طاعتهم اشق من طاعة البشر -

الوجه الثاني - في بيان ان طاعتهم اشق ان انتقال المكلفين من نوع عبادة الى نوع آخر كالانتقال من بستان الى بستان اما الاقامة على نوع واحد فانها تورث الملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والانحاس والاعشار ثم ان الملائكة كل واحد منهم يواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره كما قال تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وقال حكاية عنهم (وانا لمحزون الصافون وانا لمحزون المسبحون) ثبت بما ذكرنا ان عبادتهم اشق واذا ثبت هذا وجب ان يكونوا اكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل للعبادات (١) احزمها والاعتراض عليه معارض بما ذكرنا ان عبادات البشر اشق فتكون افضل -

الحجة الرابعة - عبادات الملائكة ادوم فوجب ان تكون افضل -

انما قلنا ادوم لقوله تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وعلى هذا التقدير لو كانت اعمارهم مساوية لا اعمار البشر لكانت طاعتهم اكثر وادوم فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة -

وانما قلنا - ان الادوم افضل لوجوه احدها ان الادوم اشق فكان افضل وقد بينا هذا الوجه -

الثاني - قوله عليه السلام (افضل العباد من طال عمره وحسن عمله) والملائكة اطول العباد عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد -

والثالث - قوله عليه السلام (الشيخ في قومه كالبي في امته) وهذا يقتضي ان يكون الملك فيما بين البشر كالنبي في الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر -

الرابع - ان طاعات الملائكة مساوية لطاعات بني آدم في الخوف والحشية قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وقال (لا يسبقونه بالقول وهم امره يعملون) وقال (وهم من خشيته مشفقون) وقال تعالى (حتى اذا فرغ عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم) والحق وهو العلي الكبير (فهذه الآيات دالة على ان غاية خشوع الملائكة وخضوعهم ان لم يكن ازيد من خشوع البشر وخضوعهم فلا يكون اقل منه - اذا ثبت - هذا فنقول طاعات الملائكة مساوية لطاعات البشر في الكيفية الموجبة لثواب وهي الخشوع والخضوع وازيد منها في المدة والدوام فوجب القطع بان ثوابهم ازيد واكثر -

الحجة الخامسة - الملائكة اسبق في العبادة من البشر والاسبق افضل امامتهم اسبق فلا شك فيه ومن العلوم انه لا خصلة من خصال الدين الا وهم ائمة مقتدون فيها بل هم المنشئون العامرون بطرق الدين - واما ان الاسبق افضل فلوجهين -

الاول - قوله تعالى (والسابقون السابقون اولئك المقربون) -

الثاني - قوله عليه السلام (من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة) وهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ما حصل للانبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بافعالهم التي اتوا بها قبل خلق البشر -

الحجة السادسة - الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول افضل من الامة -

بيان المقدمة الاولى - قوله تعالى (عليه شديد القوى - نزل به الروح الامين على قلبك - تنزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده) -

وأما ان الرسول افضل من امته فلو جهين -

الاول ان رسول البشر افضل من امته فكذا ههنا -

فان قيل العرف ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون توليا لا ورهم وحاكما فيهم فذلك الشخص افضل من ذلك الجمع واما اذا ارسل شخصا واحدا الى شخص واحد لاجل الاعلام فالظاهر ان الرسول اقل حالا من المرسل اليه كما اذا ارسل الملك عبده الى الوزير -

قلنا - هذا مدفوع لان جبرئيل عليه السلام مبعوث الى كافة الانبياء والرسول من البشر فجبرئيل عليه السلام رسول وامته كل الانبياء فعلى القانون الذى ذكره السائل يلزم ان يكون جبرئيل افضل منهم -

الوجه الثانى - ان الملائكة رسل الله لقوله عز وجل (جاعل الملائكة رسلا) والملك اما ان يكون رسولا الى ملك آخر واما ان يكون رسولا الى البشر وعلى التقديم بين فالملك رسول وامته ايضا رسل واما الرسول البشرى فهو رسول لكن امته ليسوا برسل ومعلوم ان الرسول الذى تكون كل امته رسلا افضل من الرسول الذى لا يكون احد من امته رسولا فثبت فضل الملائكة على البشر من هذه الجهة ولان ابراهيم عليه السلام كان رسولا الى اوطى وكان افضل منه وموسى كان رسولا الى الانبياء الذين كانوا فى عسكره وكان افضل منهم فكذا ههنا -

الحجة السابعة - الملائكة اتقى من البشر والاتقى افضل -

انما قلنا - انهم اتقى لاسيما برؤن عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دائم قل تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وقال (وهم من خشيته مشفقون) والخوف والاشفاق يتايبان العزم على المعصية اما الانبياء عليهم السلام فلم يخل احد منهم عن شئ هو صغيرة او ترك مندوب قال عليه السلام (ما منا احد الا عصى او هم بمعصية غير يحبى بن زكريا) -

انما قلنا - ان الاتقى افضل لقوله (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) فاثبات الكرامة مقرونا بذكر التقوى يدل على ان تلك الكرامة معللة بالتقوى نحيث كان التقوى

أكثر ويجب أن تكون الكرامة والفضيلة أكثر -

لا يقال - فهذا يقتضى أن يكون يحيى أفضل من الأنبياء ومن محمد عليه السلام لأنه قال (ما منّا أحد إلا عصى أو هم بمعصية غير يحيى بن زكريا) -

لأننا نقول - هذه الصورة خصت بدلالة الانجماع فيبقى الدليل حجة في سائر الصور الحجة الثامنة - الأنبياء عليهم السلام ما استغفروا لاحد الا وبدؤا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك استغفروا لغيرهم من المؤمنين قال آدم عليه السلام (ربنا ظلمنا انفسنا) وقال نوح (رب اغفرلى ولوالدى وللمؤمنين من المؤمنين) وقال ابراهيم (رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين) وقال موسى (رب اغفرلى ولانى) وقال تعالى لمحمد عليه السلام (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقال (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) واما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكن طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر قال تعالى حكاية عنهم (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم) وقال (ويستغفرون للذين آمنوا) ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدؤا فى ذلك بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير قال عليه السلام (ابدأ بنفسك ثم بمن تعول) وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر -

الحجة التاسعة - قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا) والمقصود من شرح هذه الواقعة المبالغة فى شرح عظمة الله ولو كان فى الخلق طائفة قياهم بين يدى الله تعالى وتضرعهم فى حضرة الله اقوى من الالباء عن عظمة الله وكبريائه من الملائكة لكان ذكرهم فى هذا المقام اولى ثم انه سبحانه كما بين عظمته فى الدار الآخرة بذكر الملائكة فكذلك بين عظمته فى الدار الدنيا بذكر الملائكة قال تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) وهذا يدل على انه لا نسبة لهم الى البشر البتة -

الحجة العاشرة - قوله تعالى (وان عليكم لحافظين كراما كاتبين) وهذا عام فى حق جميع المكلفين من بنى آدم فيدخل فيه الأنبياء وغيرهم وهذا يقتضى كون

الملائكة افضل من البشر لوجهين -

الاول - انه تعالى جعلهم حفظة لبني آدم والمحافظة للكلف من المعصية لا بد وان يكون ابعد عن الخطأ والمعصية من المحفوظ فهذا يقتضى كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضى مزيد الفضل -

والثاني - انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعة وحجة عليهم في المعاصي وذلك يقتضى ان يكون قولهم اولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس ويقرب من هذا الدليل (١) التمسك بقوله تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا يعلم ان قد ابغوا رسالات ربهم) واجمعوا على ان هذا الرصد هم الملائكة وهذا يدل على ان الانبياء عليهم السلام لا يصيرون مؤمنين من التخليط في الوحي الاباعانة الملائكة وتقويتهم وكل ذلك يدل على الفضل الظاهر -

الحجة السادسة عشر - قوله تعالى (آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) فبين تعالى انه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء فبدأ بنفسه وثى بملائكته وثالث بكتبه ورسله وكذا في قوله (شهدا لله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم) وفي قوله (ان الله وملائكته يصلون على النبي) وقال الله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس) والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الشرف والدليل عليه ان تقديم الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلأن الشاعرا لما قال (كفى الشيب والاسلام للرء ناهيا) قال عمر رضي الله عنه لو قدمت الاسلام لا عطيتك ولما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبين المشركين وقع التمازع في تقديم الاسم وهذا يدل على ان التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف والفضل واذا ثبت انه كذلك في العرف وحسب ان يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام (ما رآه المسلمون حسنا فهو

(عند الله حسن)

الحجة الثانية عشر - الملك اعلم من البشر والاعلم افضل -

انما قلنا انه اعلم - لان جبرئيل كان معلما لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم بدليل قوله

تعالى (علمه شديد القوى) والمعلم لا يبد وأن يكون اعلم من المتعلم -

وايضا فالعلوم قسيان عقلية ونقلية -

اما العقلية - فمنها ماهو واجب كالعلم بذات الله وصفاته ولا يجوز وقوع التقصير

فيها للملائكة وللانبياء ومنها ما ليس بواجب وهو كالعلم بكيفية مخاوقات الله ووافيها

من العجائب كالعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والدار

وطبائقي السموات واصناف الملائكة وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال

والبحار ولا شك ان جبرئيل عليه السلام اعرف بها لانه اطول عمرا واكثر

مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واكمل -

واما العلوم النقلية اتى لا تعرف الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد عليه السلام ولا

لسائر الانبياء الا من جهة جبرئيل عليه السلام فيستحيل ان يكون لمحمد فيها فضيلة

على جبرئيل واما جبرئيل عليه السلام فانه كان هو الواسطة بين الله تعالى وبين

جميع الانبياء فهو عالم بكل الشرائع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرائع

الملائكة وتكاليفهم ومجد عليه السلام ما كان عالما بشيء من ذلك ثبت ان جبرئيل

اعلم من مجد عليهما السلام فوجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى (هل يستوى

الذين يعلمون والذين لا يعلمون) اقصى ما في الباب ان يقال ان آدم عليه السلام

علم الاسماء كلها ولم تعلمها الملائكة ولكن الظاهر ان العلم بالحقائق والشرائع افضل

من العلم بالاسماء فكان جبرئيل عليه السلام افضل من آدم عليه السلام -

الحجة الثالثة عشر - انا نتكلم في حق جبرئيل ومجد عليهما السلام ونقول ان

جبرئيل افضل من مجد والدليل عليه قوله تعالى (انه لقول رسول كريم)

وقد وصف الله تعالى جبرئيل بستة من صفات الكمال -

احدها - كونه رسولا من عند الله - وثانيها - كونه كريما عند الله - وثالثها - كونه

ذا قوة عند الله ومعلوم ان قوته عند الله لا تكون الا قوته على الطاعات وتخصيصه بالذكور في معرض المدح يدل على ان تلك القوة غير حاصلة لغيره -
ورابعها - كونه مكينا عند الله - وخامسها - كونه مطاعا في عالم السموات وهذا يقتضى ان يكون مطاعا لكل الملائكة لان الاطلاق وعدم التقييد في معرض المدح يفيد ذلك - وسادسها - كونه امينا في كل الطاعات وفي تبليغ وحى الله تعالى الى الانبياء -

ثم انه سبحانه وتعالى بعد أن وصف جبرئيل عليه السلام بهذه الصفات بالبالغتر (١) وصف محمدا عليه السلام بقوله (وما صاحبكم بمجنون) ولو كان محمدا مساويا لجبرئيل في صفات الفضل او مقاربا له لكان وصف محمدا بهذه الصفة بعد وصف جبرئيل بتلك الصفات العالية عضا (٢) من منصب محمدا عليه السلام وتحقير شأنه وذلك غير جائز فدللت هذه الآية على انه ليس بمحمد عند جبرئيل عليهما السلام من المنزلة والقدر والرتبة الا ان يقال انه ليس بمجنون -

فان قيل - لم لا يجوز أن يكون قوله تعالى (انه لقول رسول كريم) صفة لمحمد لا لجبرئيل عليهما السلام -
قلنا - لان قوله (ولقد رآه بالافق المبين) يبطل ذلك -

الحجة الرابعة عشر - قوله تعالى (ما هذا بشر الا هذا الاملك كريم) فالمراد من هذه النسبة اما نسبة يوسف بالملك في صورته او في سيرته والثاني اولى لانه شبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما بالسيرة لا بالصورة فثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي الشهوة ونفي الخرج على طلب الملذات الحسية واثبات ضد ذلك وهي صفة الملائكة وهي عض البصر ومنع النفس عن الميل الى المحرمات فدللت هذه الآية على اطباق العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بالدرجات الفائقة على درجات البشر -

فان قيل قول المرأة (فذلكن الذي لمتني فيه) يقتضى ان يكون تشبيه يوسف بالملك انما وقع في الصورة لاني السيرة لان ظهور عذرها من شدة عشقها انما وقع

في الصورة بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرطه في الزهد -

قلنا - ان شدة عشقهاله يحتمل ان تكون بسبب غاية زهده لان الانسان حريص على ما منع منه وكل ما كان اعراض المعشوق اكثر كان شدة عشق العاشق اكثر -
 الخجة الخامسة عشر - قوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا)
 ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون او ما عداهم ولا شك ان المكلفين افضل من غيرهم اما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والانس والجن والشیاطين ولا شك ان الانس افضل من الجن والشیاطين فلو كان افضل ايضا من الملائكة لزم ان يكون افضل من جميع المخلوقات فكان ينبغي ان يقول وفضلناهم على كل من خلقنا وعلى هذا التقدير يصير لفظ كثير ضائعا وذلك غير جائز فعلمنا انه ليس افضل من الملك -

فان قيل هذا تمسك بدليل الخطاب وهو ان تخصيص الكثير بالذكريدل على ان حال الباقي بخلافه وايضا يهب ان جنس الملائكة افضل من جنس البشر لكن لا يلزم ان يكون كل فرد من افراد هذا الجنس اشرف من كل فرد من افراد ذلك الجنس وايضا يجوز ان يكون المراد وفضلناهم في الكرامة المذكورة في اول هذه الآية وهي الكرامة في حسن الصورة ومنزلة الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة -

واذا ثبت هذا فنقول نحن نسلم ان البشر ليس افضل من الملائكة في هذه الامور لكن لم قلتم انه ليس افضل منه في كثرة الثواب -

قلنا - اما السؤال الاول بجوابه من وجهين احدهما هب انه تمسك بدليل الخطاب الا انه حجة بدليل ان من قال اليهودي اذا مات لا يصير شيئا فانه يضحك من هذا الكلام لعله انه لما كان المسلم كذلك لم يبق لذكر اليهودي فائدة وهذا يدل على ان تخصيص الشيء بالذكريوجب نفي الحكم عما عداه -

والثاني - ان هذا ليس تمسكا بدليل الخطاب بل هو تمسك بانه لو كان البشر مفضلا على الكل لكان لفظ الكثير ضائعا ومعلوم انه غير جائز -

واما السؤال الثاني بخوابه انا انما نتمسك بهذه الآية في بيان ان جنس الملك افضل من جنس البشر لا في بيان احوال الافراد واذ اثبت هذا التفاوت في الجنس كان الظاهر فضل الفرد على الفرد الا عند اثبات التعارض -

واما السؤال الثالث - بخوابه ان قوله ولقد ذكر منا بنى آدم يتناول تكريمهم بالهداية والتوفيق للطاعة فقوله وفضلنا هم يجب ان يكون عائدا الى كل واحد من هذه الاحوال -

الحجة السادسة عشر - قوله تعالى (قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك) وهذا يدل على ان حال الملك اشرف -

الحجة السابعة عشر - قوله تعالى (ما نها كما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين) وهذا يدل على ان منصب الملك اشرف - وفي هذين الدليلين ابحاث دقيقة -

الحجة الثامنة عشر - قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى (اذا ذكرنى عبدى فى ملاذكرته فى ملا خير من ملائه) هذا يدل على ان الملائكة اشرف -

الحجة التاسعة عشر - لاشك ان كمال حال الاجساد لا يحصل الا عند اتصال الارواح بها والملائكة ارواح محضة والجسد جسم كثيف استار بنود الارواح ثم ان كمال هذه الارواح هو ان تتصل بعالم الملائكة كما قال تعالى (يا ايها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى) بفعل حال كمال الارواح المفصلة من هذا العالم ان تدخل فى عباده واولئك العباد ليسوا الا الملائكة فان قوله - يا ايها النفس المطمئنة - خطاب مع جميع الارواح البشرية والعباد الذين يتصل بهم جميع الارواح البشرية ليسوا الا الملائكة وايضا قال فى شرح عظم ثواب المطيعين (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم) بفعل تسليم الملائكة عليهم منزلة عالية ودرجة عظيمة لهم ولولا ان عالم الملائكة اشرف لم يكن اتصال الارواح البشرية بهم سببا لسعادة هذه الارواح البشرية -

الحجة العشرون - الملائكة مبرؤن عن الشهوة والغضب والخيال والوهم وهذه الصفات هى الحجب القوية عن تجلى انوار الله تعالى ولا كمال الا بحصول ذلك

التجلى ولا نقصان الالبصول ذلك الحجاب فلما كان هذا التجلى لهم حاصلًا أبدًا ،
 وفي اكثر الاوقات تكون الارواح البشرية محجوبة عن ذلك التجلى ، علمنا
 انه لانسبة لكاملهم الى الكمالات البشرية والذي يقال الخدمة مع كثرة العوائق
 ادل على الاخلاص من الخدمة بدون العوائق كلام خيالى لان المقصود من جملة
 العبادات والطاعات حصول ذلك التجلى فإى موضع كان حصول ذلك التجلى فيه
 اكثر وعن المعاق بعد كان الكمال والسعادة اتم ولهذا قال فى صفة الملائكة
 (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وقال عليه السلام (انه ليغان على قلبى وانى
 لاستغفر الله فى اليوم واليلة سبعين مرة)

الحجة الحادية والعشرون - الروحانيات فضلت على الجسانيات من وجوه -
 احدها انها نورانية علوية والجسانية ظلمانية سفلية -

وثانيها ان علومها اتم وذلك لان الحكماء زعموا (١) ان الروحانيات السماوية
 مطلعون على اسرار المغيبات ناظرون فى اللوح المحفوظ ابدا عالمون بكل ما سيوجد
 فى المستقبل وبكل ما وجد فى الماضى -

وثالثها - ان علومهم فعلية كلية دائمة وعلوم البشرنا قصة انفعالية منقطعة -
 ورابعها - ان اعمالهم اتم لانهم دائما يواظبون على الخدمة يسبحون الليل والنهار
 لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان وطعامهم
 التسبيح وشرابهم التقديس والتهجد وانسهم بذكر الله وفرحهم بخدمة الله
 متجردون عن العلائق البدنية مبرؤن عن الحجب الشهوانية والغضبية فاين احدهما
 من الآخر -

وخامسها - الروحانيات لهم قدرة على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام والقدرة
 التى لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك
 ترى الشظية (٢) الضعيفة من البسات فى بدو نموها تفتق الاحجار وتشق الصخور وما
 ذلك الا بقوة فاضت عليها من حواهر القوى السماوية (٣) فاطمك بتلك القوى السماوية
 فالروحانيات هى التى تتصرف فى الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستقاون

(١) د - برهنوا على (٢) مص - الرطبة (٣) مص - النوى

حمل الثقال ولا يستضعفون تقل الجبال فالرياح تهب بتحريرها والسحاب تعرض وتزول بتصرفاتها والزلازل تطرأ بقوتها والآثار العلوية تحدث بمعونتها والكتاب الكريم ناطق بذلك كما قال (فالقسيمات امرأ) وقال (فالمديرات امرأ) ومعلوم ان شيئاً من هذه الاحوال لا يصدر عن الاحوال (١) البشرية فإين احدهما من الآخر -
 الصفحة الثانية والعشرون - الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات السبع ومائر الثوابت والافلاك لها كالأبدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الأبدان الى الأبدان ثم انا نعلم ان اختلاف احوال الكواكب والافلاك يتأدى لحصول الاختلافات في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من الثابت والتسديس والتربيع والمقابلة والمقارنة وكذلك مناطق الافلاك تارة ينطبق بعضها على بعض وهو الرتق وعنده تبطل عمارة العالم وأخرى ينفصل بعضها عن البعض وذلك هو الفتق وعنده تنتقل العمارة في هذا العالم السفلى من جانب الى جانب فإذا رأينا ان هياكل العالم العلوى مستوية على هياكل العالم السفلى فكذا ارواح العالم العلوى يجب ان تكون مستوية على ارواح العالم السفلى لا سيما وقد دلت المباحث الفلسفية على ان ارواح هذا العالم معلولات ارواح العالم العلوى ونسبة كمالات هذا العالم معلولات لكمالات ذلك العالم وكمالات هذه الارواح الى ارواح ذلك العالم وكمالاته كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة في البحر الاعظم فهذه الارواح البشرية كالذرات واما البحار والعيون والجبال والمعادن فهي كالارواح العلوية فكيف يمكن ان يقابل احدهما بالآخر فهذا حكاية ادلة الفريقين في هذه المسئلة على الاختصار -

المسئلة الرابعة والثلاثون

في كرامات الاولياء

المعتزلة ينكرونها ووافقهم الاستاذ ابو اسحق من اصحابنا واكثر اصحابنا يشتونها وبه

(١) مص - الا عن الارواح - وهو خطأ والصواب لا يصدر عن الارواح -

قال أبو الحسين البصري من المعتزلة لنا وجوه ثلاثة -

الحجة الاولى - ان حدوث الحبل لمريم من غير الذكّر من خوارق العادات، وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق العادات وانها ما كانت من الانبياء فوجب ان يقال، ان تكون هذه الوقائع من كرامات الاولياء -
فلن قيل لم لا يجوز ان يقال ان تلك الخوارق كانت معجزات لنبي ذلك الزمان وهو زكريا عليه السلام -

قلنا - هذا باطل لوجوه الاول - ان المعجزة لا بد وان تكون امرا ظاهرا للتكرين، حتى يمكن الاستدلال بها على المنكر وظهور جبرئيل عليه السلام لمريم وحبلها من غير ذكر ما كان يطلع عليه احد الاميرم فكيف يمكن جعل هذه الاشياء معجزة لزكريا عليه السلام -

ثانيها - ان عند ظهور المعجز لبعض الانبياء لا بد وان يكون الرسول حاضرا ولا بد وان يكون القوم حاضرين حتى يتمكن ذلك الرسول من الاستدلال بذلك المعجز وفي الوقت الذي كان يقول جبرئيل عليه السلام لمريم (وهزي ايك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا) ما كان زكريا حاضرا هناك حتى يستدل بظهور هذه الخوارق على نبوة نفسه بل ما كان احد من البشر هناك حاضرا بدليل، قوله تعالى (فاما ترين من البشر احدا نقول اني نذرت للرحمن صوما) فبطل القول بان هذه الاشياء معجزة لزكريا عليه السلام -

ثالثها - ان حصول المعجز لا بد وان يكون بالتماس الرسول، وكان زكريا عليه السلام غافلا عن كيفية حدوث هذه الاشياء بدليل قوله تعالى (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله) فدل هذا على ان ذلك ما كان معجزة لزكريا عليه السلام -

ورابعها - انه تعالى ذكر هذه الخوارق في معرض تعظيم حال مريم ولم يذكر معها ما يشعر بجعلها معجزة لاحد من الانبياء ولو كان المقصود منها اظهار تصديق زكريا لاظهار كرامة مريم لكان ذكر زكريا عند ذكر هذه الخوارق اولى من ذكر مريم

فلما لم يكن الامر كذلك علمنا ان المقصود منها اكرام مريم لاتصديق زكريا -
الحجة الثانية - ان الله تعالى ابهى اصحاب الكهف ثلاث مائة سنة وازيد في النوم
احياء من غير آفة وهم ما كانوا من الانبياء فوجب ان يكون هذا من باب
الكرامات -

فان - قيل لم لا يجوز ان يقال ان ذلك معجزة لبعض الانبياء وان كنا ما عرفناهم
قلنا هذا باطل من وجهين -

الاول - ان تلك الاحوال لو كانت معجزة للانباء لما جاز اخفاؤها لكنهم اجتهدوا
في اخفائها حيث قالوا (ولا يشعرون بكم احدا) -

والثاني - هو ان بقاء قوم مدة ثلث مائة سنة احياء لا يمكن ان يصير معلوما
للخلق وما لا يمكن ان يصير معلوما للخلق لا يمكن جعله معجزة دالة على صدق
مدعى النبوة فثبت ان هذا لا يصالح ان يكون معجزة فلم يبق الا ان يكون كرامة -
الحجة الثالثة - ان تشریف الله تعالى عبده بمعرفته ومحبته اعظم واعلى من اعطائه
وغيفا في المفازة اوسقيه شربة من الماء فاذا لم يبعد الاول كيف يبعد الثاني -
واحتج - المنكرون بوجوه -

الحجة الاولى - ان تجوز الكرامات يقضى الى القول بالسفسطة لانا اذا جوزنا
الكرامات فعلل الله تعالى قلب الجبل يا قوتا كرامة لبعض الاولياء ولعله جفف
البحر كرامة لولى ثان ولعله خلق هذا الانسان الشيخ في هذه الساعة كرامة
لولى ثالث وقس عليه ومعلوم ان تجويزه يقضى الى الجهالات -

الحجة الثانية - من شرط الدليل انه اينما حصل لا بد وان يحصل معه المدلول
وطهور الخوارق يدل على النبوة فلو حصل في حق النبي عليه السلام وفي حق
غيره نخرج عن كونه دالا على صدق النبي عليه السلام وذلك باطل بالاجماع -

الحجة الثالثة - لو جاز ظهور هذه الخوارق في حق بعض الاولياء لخاز ظهوره في
حق الباقيين وعلى هذا التقدير فيخرج انخراق هذه العادات عن كونه دليلا على
النبوة وعن كونه دليلا على الكرامة -

الحجة الرابعة - لو ظهرت هذه الخوارق على النبي وعلى غيره لم يبق لظهورها وقع ولا مرتبة كما ان المنصب الذي يصل اليه الشريف والخسيس فانه لا ينفى له وقع ولما اتفق العقلاء على ان ظهور هذه الخوارق بمنصب عظيم علموا انه لا بد وان يكون مخصوصا بالانبياء عليهم السلام -

الحجة الخامسة - لو ظهرت الكرامات على انسان ثم ادعى ذلك الانسان على احد ما لا فاما ان يطالبه بالبينة او لا يطالب لا جائز ان يطالبه لانه ظهر بتلك الكرامة كمال حاله ودرجته عند الله ومتى كان كذلك امتنع ان يكون في ادعاء المال على الغير كاذبا ولا يجوز ان لا يطالب بالبينة لقوله عليه السلام (البينة على المدعي واليمين على من انكر) ولما بطل القسمان علمنا انه لا يجوز ظهور الكرامة -

الجواب عن الشبهة الاولى - ان منكر الكرامة يلزمه ذلك الاشكال لانه ان اثبت للعالم فاعلا مختارا ففعل ذلك الفاعل فعل هذه الامور من قلب الجبال ذهباً ولب البحار دماً وما يشبهه اما من غير رعاية مصلحة عند من لا يوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصلحة او لمصلحة لا يعرفها نحن عند من يوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصالح -

واما من ينكر الفاعل المختار فيلزمه هذا الاحتمال ايضا لان سبب حدوث الحوادث في هذا العالم بتشكلات فأكية واتصالات كوكبية على مذهبه ولا يبعد ايضا ان يحدث في القلوك تشكك غريب يوجب حدوث هذه الحوادث في هذا العالم فثبت ان هذه الاشكال لازم على كل الفرق -

والجواب عن الشبهة الثانية - ان الكرامات والمعجزات وان اشتركا في كون كل واحد منهما امرا خارقا للعادة ولكن تمتاز المعجزة عن الكرامة من وجوه - احدها - ان الدعوى شرط في النبوة وليست شرطا في الكرامة -

وثانيها - ان الحاصل في النبوة ادعاء النبوة وفي الكرامة اما ان لا تحصل الدعوى او ان حصلت اكسها لا تكون دعوى النبوة بل دعوى الولاية -

وثالثها - ان المعجزة لا تكون لها معارضة والكرامة قد تكون لها معارضة -

والجواب عن الشبهة الثالثة - ان هذا الذي الزمتموه علينا لا زم عليكم في المعجزات وذلك لانه تعالى اذا بعث جمعا كثيرا من الانبياء فظهر على يد كل واحد منهم فعلا خارقا للعادة فحيث تصير الخوارق للعادات موافقة للعادات وذلك يقدر في كون المعجزة معجزة -

فان قلتم ان تكثير المعجزات انما يجوز بشرط ان لا يصير انحراف العادة عادة كان هذا هو جوابنا في الكرامات -

والجواب عن المشبهة الرابعة - ان دليل النبوة ليس هو الفعل الخارق للعادة فقط بل هو الفعل مقرونا بدعوى النبوة مع علم المعارضة وهذا المجموع لا يحصل لغير الانبياء فلا يلزم سقوط وقعها -

والجواب عن الشبهة الخامسة - ان ظهور الكرامات عليه لا يوجب كونه صادقا في جميع الامور فلا جرم يجوز مطابقتها بالبينة وبالله التوفيق -

المسئلة الخامسة والثلاثون

في احكام الثواب والعقاب وفيه فصول

الفصل الاول

في حكم الثواب والعقاب

اعلم ان المكلف اما ان يكون مطيعا او عاصيا فان كان مطيعا فالله تعالى يشبهه بوزعم البصريون من المعتزلة ان اداء الطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى ومذهبنا انه ليس لاحد على الله تعالى حق - لنا وجوه -

الحجة الاولى - ان الانعام يوجب على المنعم عليه الاشتغال بالشكر والخدمة ونعم الله تعالى على العبد في الماضي وفي الحاضر كثيرة خارجة عن الحصر والاحصاء كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) واذا كان كذلك فتلك المنعم السابقة توجب على العبد الاشتغال بالطاعة والشكر واداء الواجب لا يكون

لا يكون سببا لاستحقاق شيء آخر فوجب ان لا يكون اشتغال العبد بالطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى -

الحجة الثانية - لو كان العمل علة لوجوب الثواب لكان اما ان يمتنع من الله تعالى ان لا يثيب لو يصح فلن امتنع ان لا يثيب فحينئذ يكون الصانع علة موجبة لذلك الثواب لا مالا مختارا وان صح فبتقدير ان لا يثيب ان لم يصح مستحقا للذم لم يتحقق معنى الوجوب وان صار مستحقا للذم لزم ان يكون ناقصا لذاته مستكبرا بسبب ذلك للفعل الذي يفعله وذلك محال -

فان قيل انه تعالى اذا علم بوجود شيء فان لم يصح منه تركه كان موجبا بالذات وان صح لزم ان يكون قادرا على تجهيل نفسه وهو محال -

قلنا - قد ذكرنا ان علمه بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع للقصد الى الايقاع والتابع لا يكون منافيا للتبوع بخلاف فعل العبد فانه عند الخصم واقع بقدره العبد واداته فلو صار ذلك الفعل سببا لان يجب على الله تعالى فعل الاثابة لزم ان يكون العبد قد اجلأ الله تعالى بذلك الفعل الى ايجاد الثواب الجاء لا يمكن من تركه وهذا محال -

الحجة الثالثة - انا قد ذكرنا في مسألة خلق الافعال ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي وبيننا ان مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل واذا كان كذلك كان حصول الطاعة موجبا لفعل الله تعالى وعلو لاله واذا كان كذلك كان حصول الطاعة من الله تعالى بفعل الفاعل لا يوجب عليه ثوابا فوجب ان تكون طاعات العبد لا توجب الثواب على الله تعالى -

شبهة الخصم - قوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون) وامثاله من النصوص -
بوالجواب ان العمل عندنا علامة حصول الثواب لانه علة موجبة له وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الجزاء على الثواب -

الفصل الثاني

اما المكلف العاصي فهو اما ان يكون كافرا او غير كافر اما الكافر فهو على قول

أكثر الأئمة يبقى مخلداً في النار وأما العاصي الذي ليس بكافر وكانت معصيته كبيرة فللأئمة فيه ثلاثة أقوال -

أحدها - قول من قطع بأنه لا يعاقب وهذا قول مقاتل بن سليمان وقول المرجئة الخالصة -

وثانيها - قول من قطع بأنه يعاقب وهو قول المعتزلة والحوارج -
وثالثها - قول من لم يقطع بالعفو ولا بالعقاب وهو قول أكثر الأئمة وهو المختار -
أما المرجئة فقد تمسكوا على صحة قولهم بآيات -

أحداها - قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام (أناقداوحى اليانا أن العذاب على من كذب وتولى) فهذه الآية صريحة في أن ماهية العذاب مختصة بمن كذب بالله تعالى وكان موليا عن دينه فمن لم يكن مكذبا بالله ولا متوليا عن دينه لم يكن للعذاب به تعلق -

وثانيها - قوله تعالى (كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء) الله تعالى أخبر أن كل فوج يدخل النار فإنهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبناه وهذا صريح في أن كل من دخل النار كان مكذبا بأنبياء الله تعالى فيقتضى أن من لم يكن كذلك لم يدخل النار -

وثالثها - قوله تعالى (فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى) -

لا يقال قوله تعالى أنذرتكم نارا تلظى نار مخصوصة وهي مختصة بالاشقي الذي كذب وتولى فلم قلتم إن سائر النيران لا يدخلها فساق أهل الصلاة -

لأننا نقول جميع النيران لابد وأن تكون متلظية والآية دلت على أن النار المتلظية تصيب الكفار وحيث يحصل المطلوب -

ورابعها قوله تعالى - أن الخزي اليوم والسوء على الكافرين) دلت هذه الآية على اختصاص الخزي بالكافرين ثم إن كل من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى (ربنا أنك من تدخل النار فقد أخزيته) فلما لم يحصل الخزي إلا للكفار

وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم -

الحجة الخامسة - قوله تعالى (يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا) حكم بغفر ان الذنوب جميعا ولم يشترط فيه التوبة وذلك يدل على انه تعالى يغفر الذنوب قبل التوبة وبعدها -

فان قيل - فيلزم من دلالتها مغفرة الكفر لانه من الذنوب -

قلنا هب ان هذا العام دخله هذا التخصيص فيبقى فيما عداه حجة وايضا لفظ العباد في القرآن مخصوص بالمؤمنين قال تعالى (عينا يشرب بها عباد الله) -

الحجة السادسة قوله تعالى (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) وكلمة على تفيد الحال كقولك رأيت الامير على اكله اى رأيت حال اكله وكذا هنادلت الاية على انه تعالى يغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم وحال اشتغالهم بالظلم يمنع حصول التوبة فعلمنا انه يحصل الغفران بدون التوبة فيقتضى هذا الدليل حصول الغفران للشرك لان الشرك ظلم بدليل قوله تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) الا انه ترك العمل به لقوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به) فيبقى حجة فيما عداه والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية -

الحجة السابعة قوله تعالى (وهل نجازى الا الكفور) وافظ الكفور للباطلة فوجب ان يختص هذا الحكم بالكافر الاصل لا يقال هذا معارض بقوله تعالى (من يعمل سوءا يجز به) لا نقول لما وقع التعارض بين العفو والوعيد كان الرجحان بجانب العفو على ما سياتى ان شاء الله تعالى في وجوه الترجيحات -

الحجة الثامنة انه تعالى جعل المكلفين صنفين فقال (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) بفعل كل من اسودت وجوههم من الذين كفروا بعد ايمانهم من اهل العذاب وحل من ابيضت وجوههم من اهل التواب -

اقصى ما في الباب ان يقال يشكل هذا بالكافر الاصل الا انا نقول خص العموم في هذه الصورة فيبقى حجة فيما سواها -

الحجة التاسعة - قوله تعالى (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة أولئك هم الكفرة الفجرة) -
وجه الاستدلال بهذه الآية كما تقدم في الآية الثانية -

الحجة العاشرة - انه تعالى قسم المكلفين الى ثلاثة اقسام السابقين واصحاب الميمنة واصحاب المشأمة ثم ذكر ان السابقين واصحاب الميمنة في الجنة وان اصحاب المشأمة في النار ثم بين ان اصحاب المشأمة هم الذين يقولون (انذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون) ولما ثبت ان اصحاب النار ليسوا الا اصحاب المشأمة وثبت ان اصحاب المشأمة هم الذين ينكرون البعث وجب ان يقال ان اصحاب النار ليسوا الا الذين ينكرون البعث فترك العمل به في حق سائر الكفار فيبقى حجة في الفساق الحجة الحادية عشر - صاحب الكبيرة لا يخزي وكل من ادخل النار فقد اخزي، فصاحب الكبيرة لا يدخل النار وانما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزي لانه مؤمن، والمؤمن لا يخزي -

انما قلنا انه مؤمن لقوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقاتلوا فاصلا حوا بينهما) فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا اتي تبغى حتى تنفي الى امر الله) سئلهم مؤمنين حال ما وصفهم بالبنى -

وانما قلنا ان المؤمن لا يخزي - لقوله تعالى (ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين) ولقوله (لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) ولقوله تعالى حكاية عن المؤمنين (ولا تخزننا يوم القيمة) ثم قال تعالى (فاستجاب لهم ربهم) فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن وثبت ان المؤمن لا يخزي فيلزم ان صاحب الكبيرة لا يخزي -

وانما قلنا - ان كل من ادخل النار فقد اخزي لقوله تعالى (انك من تدخل النار فقد اخزيته) ولما ثبت هاتان المقدمتان لزم القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار - الحجة الثانية عشر - الايمان اقوى من الكفر ولما ينفع مع الكفر شيء من الطلعات، وجب ان لا يضر مع الايمان شيء من المعاصي -

الحجة الثالثة عشر - الكافر اذا اسلم ازال ثواب ايمانه عقاب كفره فدل هذا على

ان ثواب الايمان ازيد من عقاب الكفر وعقاب الكفر لاشك انه ازيد من عقاب
 الفسق فيلزم ان يكون ثواب الايمان ازيد من عذاب الفسق بكثير وعند الجبر
 والمقابلة يفضل ثواب الايمان لاحالة فوجب القطع بان المؤمن من اهل الجنة -
 لا يقال انه اذا كفر بعد ايمانه فعقاب كفره يزيل ثواب ايمانه -
 لانا نقول - هب انه كذلك لكن هذا الطريق لا يظهر ان عذاب الفسق ازيد من
 ثواب الايمان وبالطريق الذي ذكرناه يظهر ان ثواب الايمان ازيد من عذاب
 الفسق فكان الترجيح لدليلنا والله اعلم -

الفصل الثالث

في حكاية ادلة المعتزلة على القطع بالوعيد

اعلم انهم تمسكوا في المسئلة بالقرآن والاخبار -
 اما القرآن - فمجموع ما يتمسكون به من الآيات محصورة في ثلثة انواع -
 احدها - انهم تمسكوا بلفظ من في معرض الشرط وزعموا انه يفيد العموم -
 وثانيها - انهم تمسكوا بصيغة الجمع مع دخول حرف التعريف فيها -
 وثالثها - تمسكوا بصيغة الذين -

اما النوع الاول فهو آيات - ابلحة الاولى قوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله
 ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها) ومعلوم ان من ترك الصلوة والحج والزكاة
 والصوم وقتل وزنى ولا طفق تعدى الحدود -

فان قيل - الحدود لفظ جمع دخل فيه حرف التعريف فيفيد العموم فتعدى الحدود
 لا يصدق الا عند تعدى جميع الحدود وهو اما ان لا يكون ممكنا او يكون ممكنا لكنه
 لا يتبت الا في حق الكافر اما انه غير ممكن فلان من تعدى بالمجوسية لا يمكنه مع
 ذلك ان يتعدى باليهودية ومن تعدى بالفعل لا يمكنه في تلك الحالة ان يتعدى بالنرك -
 وايضا - فان كان ذلك ممكنا الا انه لا يتحقق الا في حق الكافر فكانت الآية مختصة
 بالكافر -

قلنا - انه تعالى شرح حدود الميراث في مقدمة هذه الآية ثم قال (تلك حدود الله) فانصرف هذا الحد الى الحدود المذكورة فيما تقدم وهي حدود الميراث ثم قال (ومن يعص الله ورسوله ويتمدد حدوده) فقوله (ويتمدد حدوده) لا بد وان يكون منصرفا الى الحدود المذكورة فيما قبل ذلك فثبت ان هذا الوعيد مختص بمن تعدى الحدود المذكورة في الميراث -

الحجة الثانية - قوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) واذا ثبت ان جزاءه ذلك وجب ان يصل اليه لقوله تعالى (ومن يعمل سوءا يجزيه) -

لا يقال - الآية نزات في بعض الكفار -

لا نأقول - العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب -

الحجة الثالثة - قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا) الى قوله (ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقدباء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير) -

الحجة الرابعة - قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) -

الحجة الخامسة - قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل) الى قوله تعالى (ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا) -

الحجة السادسة - قوله تعالى (انه من يأت ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى) -

الحجة السابعة - قوله تعالى (وقد خاب من حمل ظلما) ولا شك ان هذا الوعيد يتناول النظام سواء كان كافرا او مؤمنا -

الحجة الثامنة - انه تعالى قال بعد تعديد المعاصي (ومن يفعل ذلك يلق اثاما) يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا) -

الحجة التاسعة - قوله تعالى (من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون)

آمنون ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار هل تجزون الا ما كنتم تعملون (فلما دل النصف الاول من هذه الآية على ان الوعد حاصل على جميع الطاعات دل النصف الثاني منها على ان الوعيد حاصل على جميع المعاصي -

الحجة العاشرة - قوله تعالى (فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى) الحجة الحادية عشر - انه تعالى حكى قول المرجئة فقال (وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة) ثم انه تعالى كذبهم في هذه المقالة بقوله (قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا تعلمون) ثم ذكر المذهب الصحيح فقال (بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون) واعلم - ان النفسك بهذه الآيات مفتقر الى بيان ان كلمة من في معرض الشرط للعموم وعليه دليلان -

الاول - انه اذا قال من دخل دارى اكرمته حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع ان المستثنى من الجنس لا بد وان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان لا يعتبر مع الصحة الوجوب او يعتبر والاول باطل اوجوه -

الاول - انه يلزم ان لا يبق فرق بين الاستثناء من الجمع الممكر كقولك جاءني فقهاء الازيداء وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقولك جاءني الفقهاء الازيداء لان الصحة حاصله في الموضعين والوجوب مفقود في الموضعين لكن الفرق بينهما معلوم وثانيها - ان الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فوجب ان يكون حكم الاستثناء في جميع المواضع كذلك دفعا للاشتراك -

وثالثها - انه تعارض القل في هذه المسئلة فقال بعض اهل اللغة الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح وقال آخرون انه يخرج من الكلام ما لولاه لوجب ولما حصل التعارض وجب التوفيق فنقول الصحة من لوازم الوقوع ولا ينعكس فلو جعلناه حقيقة في الوقوع امكن جعله مجازا عن الصحة لحصول الملازمة واما لو جعلناه حقيقة في الصحة لا يمكن جعله مجازا عن الوقوع لعدم الملازمة فكان

جعل حقيقة أولى في الوقوع ثبت ان حكم الاستثناء انراج . لولاه لدخل وعند هذا يتم الدليل -

الحجة الثانية على ان صيغة ما ومن في معرض الشرط يفيد العموم انه لما نزل قوله تعالى (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) قل ابن الزبير لا خصم من محمدا ثم قال يا محمدا ليس قد عبت الملائكة أليس قد عبد عيسى -

وجه الاستدلال به انه تمسك بعموم اللفظ والرسول عليه السلام ما انكر عليه في ذلك فدل هذا على ان هذه الصيغة للعموم -

والقسم التساني من اقسام صيغ العموم من الآيات التي تمسك بها المعتزلة في الوعيد صيغة الجمع المحلاة بحرف التعريف -

الحجة الاولى - قوله (ان الابرار اني نعم وان الفجار اني جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين) -

الحجة الثانية - قوله تعالى (ونسوق المجرمين الى جهنم وردا) -

الحجة الثالثة - قوله تعالى (ونذرا لظالمين فيها جثيا) -

الحجة الرابعة - قوله تعالى (واويؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم) بين انه تعالى يؤخر عقابهم الى يوم آخر وذلك انما يصدق لو حصل عفا بهم في ذلك اليوم -

واعلم ان التمسك بهذه الآيات مفتقر الى بيان ان الجمع المحلي بحرف التعريف يفيد العموم ويدل عليه وحوه -

الحجة الاولى - ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم ابو بكر رضي الله عنه بقواه عليه السلام (الائمة من قريش) والانصار عرفوا صحة تلك الحجة ولولا ان الجمع المحلي بحرف التعريف يفيد العموم والا لما صحت تلك الحجة لان قولنا بعض الائمة من قريش لا ينافي وجود امام من قوم آخرين اما قولنا كل الائمة من قريش ينافي كون بعض الائمة من غيرهم -

الحجة الثانية - ان هذا الجمع يؤكده بما يقتضي الاستغراق فوجب ان يكون هذا

الجمع

الجمع مقتضيا الاستغراق اما انه يؤكّد فلقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) الآية واما انه بعد التأكيد يقتضى الاستغراق فبالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكّد في اصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة بالتأكيد اجماعا والتأكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم تكن افادة الاستغراق حاصلة في الاصل واما حصلت بسبب هذه الالفاظ ابتداء لم يكن تأثير هذه الالفاظ ابتداء في تقوية الحكم الثابت في الاصل بل في اعطاء حكم جديد فكانت مثبتة لاجمل (١) لا مؤكدة وحيث اجمعوا على انها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان ثابتا في الاصل -

الجهة الثالثة - انه يصح استثناء اى واحد يفرض منه وذلك يدل على كونها للعموم -
 القسم الثالث - من صيغ العموم ما يتمسك بها المعتزلة في هذا المقام وهو صيغة الجمع مقرونة بحرف الذين كقوله تعالى (ويل للطففين الذين اذا اكتاوا على الناس يستوفون) وقوله (الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا) وقوله (الذين تتوفاهم الملائكة طالبي انفسهم والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة) فهذا مجموع الآيات التى يتمسكون بها في هذه المسئلة واما الاخبار فكثيرة - احدها - قوله عليه السلام (من كان دالسانين وذا وجهين كان في النار) -

وثانيها - قوله عليه السلام (من غصب شبرا من ارض طوقه الله يوم القيمة من سبع ارضين) -

وثالثها - قوله عليه السلام (والذي نفسى بيده لا يدخل الجنة عبدا لا يأمن جاره بوائقه) -

ورابعها - قوله عليه السلام (من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب لم يشربها في الآخرة) ولاشك ان صيغ العموم في هذه الاحاديث متناهية للكفار ولاهل الكبار من اهل الصلوة - هذا مجموع شبه المعتزلة في هذه المسئلة -

واعلم ان اصحابنا اجابوا عن هذه الكلمات من وجوه احدها لانسلم ان صيغة من

في معرض الشرط تفيد العموم ولاسلم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة بالالف واللام كانت للعموم ويدل عليه وجوه -

أحدها - انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل داري وبعض من دخل داري ويقال ايضا كل الناس كذا وبعض الناس كذا واو كان المظنة من عند الشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذا القول في لفظ الجمع المعروف -

وثانيها - ان هذه الصيغة جاءت في كتاب الله تارة والمراد منها الاستغراق واخرى والمراد منها البعض فان اكثر عمومات القرآن مخصوص والمجاز والاستراك خلاف الاصل فلان من جعله حفيضة في القدر المشترك بين الصورتين وذلك بان يحمل على افادة الاكثر من غير بان انه يفيد الاستغراق اولا يفيد -

وثالثها - ان هذه الصيغ او افادت الاستغراق لما حسن الاستفهام لكنه مستحسن فن من قال جاء في كل الناس حسن ان يقال وهل جاءك الملك وهل جاءك الوزير فدل على ان هذه الالفاظ غير موصوعة للعموم على المعين -

واما تمسكهم بدليل الاستثناء - فخواه ان الاستثناء يخرج من الكلام والاولاه لصح دخوله تحت المستثنى منه ويدل عليه وجوه اربعة -

أحدها - انه ثبت في اصول الفقه ان طاهر الامر لا يفيد التكرار مع انه يصح ان يقال صل الا في الوقت القلاني ومن المعلوم ان الاستثناء ههنا لا يفيد الامع الصحة وثانيها - ان صيغ جموع العلة يصح دخول الاستثناء فيها وصيغ جموع العلة لا تفيد الاستغراق والا لما كانت جموع قلة -

وثالثها - ان سيويه نص على ان جمع السلامة من جموع العلة مع انه يصح دخول الاستثناء فيه -

ورابعها - انه يصح ان يقال اصحب جمعا من العلماء الاولانا ومعلوم ان تأثير الاستثناء في هذه الصورة ليس الا في المنع من الصحة -

المقام الثاني في الاعتراض - سلمنا ان هذه الصيغ موصوعة للعموم ولكنها تفيد

العموم

العموم قطعاً أم طاماً (١) والاول مملوع والثاني مسلم فحسن ندل على ان هذه الصيغ تعيد العموم طاماً واذا كان كذلك لم يحز اتمسك بها في هذه المسئلة -

انما لما - انها تفيد الاستغراق طاماً لا قطعاً اوجوه -

احدها - ان هذه الصيغ لو افادت الاستغراق قطعاً لا متبع ادخال امظ التأكيذ عليها لان تحصيل الحاصل محال ولما اجمعوا على انه يحسن ادخال الالفاظ المؤكدة عليها علمنا ان افادتها الاستغراق طمية لا قطمية -

ونانيها - ان العلم بان هذه الالفاظ موضوعة الاستغراق اما ان يحصل بنجر التواتر او بنجر الآحاد والاول باطل والا لما وقع الخلاف فيه فيبقى الثاني لكن خيرا لآحاد لا يفيد الا الظن -

ونانيها - انا نرى ان الناس كثير اما يعرفون عن الاكثر بلعظ الكل والجميع على سبيل المبالغة قل تعالى (واوتيت من كل شئ) ومعلوم انها ما اوتيت من العرس والكرسى والحنة والمار فعلها ان العادة العامة جارية باطلاق امظ الكل والجمع على الاكثر على وجه المبالغة واذا كان هذا امراً معتاداً علمنا ان دلالة هذه الالفاظ على الاستغراق دلالة طمية محتملة لا قطمية -

اذا ثبت هذا فنقول - انه لا يجوز التمسك بهذه الالفاظ في هذه المسئلة لان هذه المسئلة قطمية والتمسك فيها بالدليل الظني باطل قطعاً -

المقام الثالث في الاعتراض - سلمنا ان هذه الالفاظ تفيد معنى الاستغراق افادة قطمية لكن العقلاء اجمعوا على ان التمسك بالعمومات وشروط بان لا يوجد شئ من المحصنات لانه لا نزاع في حواز تطرق التخصيص الى العمومات فلم قلم انه لم يوجد ههما شئ من المحصنات حتى تم استدلالكم اقصى ما في الباب ان يقال بحتما وطاماً فلم نجد شيئاً من المحصنات لكن الاستدلال بعدم الوجود ان على عدم الوجود في غاية الضعف -

لا يقال - فعلى هذا النقدير يلزم ان لا يكون التمسك بشئ من العمومات مفيداً للمقطع -

لا نقول - الامر كذلك فلم يقرن بالعمومات ما يدل على عدم التخصيص
لاتفيد اليقين -

المقام الرابع في الاعتراض - هب انه لا بد للعارض من بيان الوجه التفصيلي في
انه لا يجوز التمسك بهذه العمومات لكننا نقول وجد المانع عن التمسك بها وهو من
وجهين -

الاول - ان الآيات التي تمسكن بها في عدم العفولابد وان تكون عامة في
الاحوال والاشخاص واذ لم تكن عامة في الاحوال والاشخاص لم تتم استدلالكم
به والآيات التي تمسكن بها في العفولابد وان تكون خاصة في الاحوال والاشخاص
فانا لا نثبت العفول لكل الاشخاص واذ اثبت هذا لزم القطع بان دلائلكم عامة
ودلائلنا خاصة والخاص مقدم على العام فوجب القطع بان الآيات الدالة على
العفو مقدمة على هذه لعمومات -

الوجه الثاني - وهو ان اكثر هذه العمومات نازلة في حق الكفار على ما اشتمل
على شرحها كتب التفسير ونحن وان كنا نعتقد بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب الا انا نعتقد ان دلالاته في غير محل السبب ليست دلالة قوية فطعة بل
دلالة طنية ضعيفة واذا كان كذلك لم تكن دلالتها على الاستغراق قوية صالحة
لان يتمسك بها في هذه المسئلة القطعية -

المقام الخامس في الاعتراض - ان عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد وهي
كثيرة في القرآن كقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) وبالجملات فبالقرآن
مما هو منها -

اذا عرفت هذا فنقول - عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد وبيان هذا
الترجيح من وجوه -

الاول - ان عمومات الوعد اكثر والاكثر راجح لاينا في كتاب (المحصول
في الاصول) ان الترجيح بكثرة الدلائل معتبر في الشرع -

والثاني - ان قوله تعالى (ان الحسنات يذهبن السيئات) يدل على ان الحسنة انما

كانت مذهباً للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بأن علة ذلك الحكم هو ذلك الوصف وإذا كان كذلك وجب في كل حسنة أن تكون مذهباً لكل سيئة ترك العمل به في الحسنات الصادرة عن الكفار فإنها لا تذهب سيئاتهم وهي الكفر فبقي معمولاً بها في الباقي -

الثالث - أنه تعالى قال (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثله) ثم أنه تعالى زاد على العشرة فقال (كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة) ثم أنه زاد عليه فقال (والله يضاعف لمن يشاء) فاما في جانب السيئة فقال (ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثله) وهذا تنبيه ظاهر على أن جانب الحسنة راجح على جانب السيئة عند الله تعالى -

الرابع - أنه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء (والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً وعدا الله حقاً ومن صدق من الله قتيلاً) فقوله وعدا الله حقاً إنما ذكره للتأكيد ولم يقل في شيء من القرآن وعيد الله حقاً وأما قوله تعالى (ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد) فهو باجماع المفسرين في حق الكفار ويضاهيه ما يبدل القول لدى يتناول الوعد والوعيد -

الخامس - قوله تعالى (ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ومن يكسب أثماً فإني مكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً) والاستغفار طلب المغفرة (١) وطلب المغفرة ليس نفس التوبة وخرج عن هذه الآية بأنه سواء تاب أو لم يتب فإذا استغفر الله غفر الله له ولم يقل في جانب المعصية ومن يكسب أثماً فإني يجد الله معذباً معاقباً - بل قل فإني يكسبه على نفسه فدللت هذه الآيات على أن جانب الحسنة راجح عند الله ونظيره قوله تعالى (إن احسنتم احسنتم لا تنفكم وإن أسأتم فلها) ولم يقل وإن أسأتم أسأتم لها فكأنه تعالى بالغ في اظهار افعاله الحسنة حيث ذكرها مرتين وستر عليه أساءته حيث لم يذكرها لامرة واحدة وكل ذلك يدل على أن جانب الحسنات راجح -

(١) من هنا إلى معاقباً - بياض في - مص -

السادس - اناسنبن ان شاء الله تعالى ان قوله (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) لا يدل
الاعلى العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الآية في السورة الواحدة
مرتين والاعادة لا تحسن الا للتأكيد ولم يذكر شيئاً من آيات الوعيد على وجه
الاعادة بلفظ واحد لاني سورة واحدة ولاني سور كثيرة فدل على ان عناية الله
في الوعد أتم من مبالغته في جانب الوعيد -

السابع - ان عمومات الوعيد والوعد لما تعارضت فلا بد من تأويل احد الجانبين
وصرف التأويل الى جانب الوعيد احسن من صرفه الى جانب الوعد وذلك لان
العفو عن الوعيد مستحسن في العرف اما اهمال الوعد فانه مستقبح فكان صرف
التأويل الى جانب الوعيد اولى من صرفه الى جانب الوعد -

الثامن - ان القرآن مملوء من كونه غافرا وغفورا وغفارا وان له الغفران والمغفرة
وانه رحيم كريم وله العفو والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على
هذه المعاني قد بلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة وليس في القرآن ما يدل على
انه بعيد عن الصفح وامتجاوز والكرم وكل ذلك يفيد رجحان جانب الوعد على
جانب الوعيد الا ترى الى قوله تعالى (غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي
الطول) فقوله غافر الذنب ان كان المراد منه انه يغفر مع التوبة صار هذا عين
قوله قابل التوب فيحصل التكرار ثم انه تعالى لما ذكر عقيب هذين الوصفين
ما يدل على الوعيد وهو قوله شديد العقاب ذكر عقيب مرة اخرى ما يدل على
العفو والصفح فقال ذي الطول وكل ذلك يدل قطعاً على ترجيح جانب الوعد
والاحسان -

والتاسع - ان هذا العاصي اتي بما هو احسن الطاعات وهو الايمان ولم يأت بما
هو اقبح القبائح وهو الكفر فاتي في طبقة الخيرات بما هو الغاية القصوى واتي في
طبقة الشر لا بما هو الغاية بل بما هو دون الوسط والرجل اذا كان له عبد ثم اتي
عبد به باعظم انواع الخدمة والطاعة ثم اتي في باب المعاصي والذنوب بمعصية ليست
في غاية القبح بل دون الوسط فلوان المولى رجح تلك المعصية الخفيفة على تلك
الطاعة

الطاعة العظيمة لعد ذلك السيد والولى لثيما موزيا بعيدا عن الكرم ومعلوم ان هذا غير لائق بكرم اكرم الاكرمين وارحم الراحمين فعلمنا ان الرجحان حاصل بجانب الوعد -

العاشر - قل يحيى بن معاذ (الهى ان كان توحيد ساعة يهدم كفر خمس بن سنة كيف (١) لا يهدم معصية ساعة الهى لما كان الكفر لا يرفع معه شئ من الطاعات كان مقتضى العدل (٢) ان الايمان لا يضر معه شئ من المعاصى والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو) وهذا كلام حسن -

الحادى عشر - انا سنين ان شاء الله تعالى ان قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فالو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية اما وخصصنا عمومات آية (٣) الوعيد بالكفار لا يلزم التعطيل بل يلزم التخصيص ومعلوم ان التخصيص اهلون من التعطيل -

الثانى عشر - ان مقصود الرحيم الكريم من الایجاد والحق انما هو الرحمة لا العذاب والحصم اولى الناس بهذا القول -

والاخبار الواردة في هذا المعنى كثيرة منها قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى (سبقت رحمتى غضبى) وقوله تعالى (خلقتكم لتربحوا على لا لاربح عليكم) واذا كان كذلك فالمقصود الاصلى هو الرحمة والاحسان والعذاب ليس بمقصود البتة فترجيح الوعد على الوعيد يقتضى ترجيح الاصل على التبع والفرع وترجيح الوعيد على الوعد يقتضى ترجيح التبع على الاصل فكان الاول اولى -

الثالث عشر - ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فنحن ترجيح عمومات الوعد بالآيات الدالة على العفو والغفران وهذا ترجيح يجب المصير اليه وذلك لان آيات العفو لا بد وان تكون خاصة وآيات العقوبة والوعيد لا بد وان تكون عامة والالم تدل على مقصودهم والعام والخاص اذا تعارضا ترجح الخاص على العام فثبت بمجموع هذه الوجوه ان عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد فسقط

(١) د - فتوحيد خمسين سنة كيف الخ (٢) مص - العقل (٣) مص - عمومات الوعيد -

كلام المعتزلة بالكلية -

قالت المعتزلة - ترجيح جانب الوعيد اولى ويبدل عليه وجوه -

الاول - ان الامة مجمعة على ان الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل وذلك يدل على انه مستحق للعذاب اذ لو لم يكن مستحقا للعذاب لما جاز لعنه ولا اقامة الحد عليه على سبيل التنكيل واذا ثبت انه في هذه الحالة مستحق للعقاب استحال ان يكون مستحقا للثواب لان العقاب مضرة خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال فكان الجمع بين استحقاقها محالا و ثبت ان استحقاق العقاب حاصل في الحال فوجب ان يكون استحقاق الثواب غير حاصل في الحال فثبت بهذا الطريق ان عمومات الوعيد راجحة على عمومات الوعد فهذا الدليل الذي ذكرناه جميع مقدماته ظاهرة الا قولنا ان الفاسق يلعن ويقام الحد عليه على سبيل التنكيل وعلى سبيل العذاب وعلى سبيل الخزي فنقول الدليل على انه يلعن قوله تعالى في قاتل المؤمن (وغضب الله عليه ولعنه) وكذا قوله (لالعن الله على الظالمين) والدليل على انه يقام عليه الحد على سبيل التنكيل قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم) الآية والدليل على انه يحد على سبيل العذاب قوله تعالى في الزانية والزاني (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) والدليل على انهم من اهل الخزي قوله تعالى في قطاع الطريق (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) الى قوله (ذلك لهم نحرى في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم) فثبت بهذه الوجوه ان استحقاق العذاب حاصل فكان استحقاق الثواب زائلا وهذا يقتضي ترجيح جانب الوعيد على جانب الوعد - هذا غاية تحقيق كلام المعتزلة في هذا للمقام -

الوجه الثاني - في ترجيح جانب الوعيد على جانب الوعدان آيات الوعيد خاصة وآيات الوعد عامة والخاص مقدم على العام -

الوجه الثالث - ان الناس جبلوا على الفساد والشر فكانت الحاجة الى الزاجر اشد فكان جانب الوعيد راجحا -

اجاب



كتاب الأربعين

اجاب اصحابنا عن الترجيح الاول من وجوه -

الاول - انه لما وجدت آيات دالة على انهم يلعنون ويذمون ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك ايضا حصلت آيات دالة على انهم يعظمون ويمدحون في الدنيا بسبب ايمانهم قال الله تعالى (واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) فهم يرجحون الآيات الدالة على حصول الوعيد في الآخرة بالآيات الدالة على حصول اللعن والذم في الدنيا ونحن ايضا نرجح الآيات الدالة على حصول وعد الاحسان والعفو في الآخرة بالآيات الدالة على حصول المدح والتعظيم في الدنيا فلم كان قولهم ارجح من قولنا بل كان الترجيح معنا من الوجوه المذكورة -

اقصى ما في الباب ان يقال فان كان لا يلعن ولا يذم في الدنيا فلم يقام في الدنيا عليه الحد -

فنقول - هذا ضعيف لان الحد قد يقام على سبيل التنكيل الا ترى ان التائب قد يقام عليه الحد مع انه ليس هناك لعن ولا نكال فعلمنا انه لا يمكن الاستدلال باقامة الحد على حصول استحقاق العذاب -

الوجه الثاني - ان آيات الوعد كما انها معارضة لآيات الوعيد فكذلك هي معارضة لكل آية دالة على معنى يستلزم حصول الوعيد في الآخرة وعندكم ان الآيات الدالة على حصول اللعن والحزى والنكال والعذاب في الدنيا مستلزمة لحصول الوعيد في الآخرة فيحصل التعارض بين هذه الآيات وبين آيات الوعيد واذا حصل التعارض في هذا المقام لم تحصل هذه الآيات مرجحة لآيات الوعد على آيات الوعد فيبقى ما ذكرناه من الترجيحات سليما عن المعارض -

الثالث - ان قوله تعالى (والسارق والسارقة) انه شرع القطع في حقهما بحرام بما كسبا نكالا من الله فاجمعنا على ان حصول هذا المعنى مشروط بعدم التوبة وكذلك ههنا ايضا لم لا يجوز ان يكون حصول هذا المعنى مشروطا بعدم العفو -

الرابع - ان هذه الآيات حجة عليكم من وجوه اخر وذلك لان الجزاء اسم لما

يكفى وإذا حكم الله بأن الحد الذى يقام عليه فى الدنيا جزاء وثبت ان الجزاء ما كان كافيا كان ظاهر هذه الآية مانعا من اىصال العقاب اليه فى الآخرة فثبت ان الترجيح الذى ذكرتموه يبطل مذهبكم بالكلية -

اما الترجيح الثانى وهو ان آيات الوعد عامة فنقول هذا ممنوع وذلك لان آيات الوعيد يدخل فيها الكافر والمؤمن من قبل التوبة ومن بعدها وآيات العفو مختصة بالمؤمن فثبت ان الآيات التى تمسكنا بها خاصة والآيات التى تمسكنم بها عامة -
واما الترجيح الثالث - فضعيف لان الرحمة مقصودة بالذات والتعذيت مقصود بالعرض وترجيح ما هو مقصود بالذات على ما هو مقصود بالتح والعرض اولى من العكس هذا تمام الكلام فى الجواب عن شبهات المعتزلة وبالله التوفيق -

الفصل الرابع

فى دلالتنا على العفو

الحجة الاولى - الآيات الدالة على كون الله تعالى سفوا كقوله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون) وقوله تعالى (ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير) وقوله (ومن آياته الجوار فى البحر كالاعلام) الى قوله (اويوب يقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير) وايضا اجتمعت الامة على انه تعالى يعفو عن عباده واجموا على ان من اسمائه العفو -

واذا ثبت هذا فنقول - العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العذاب عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه والنقسم الثانى باطل لوجوه -

لأحدها - ان عقاب من يقبح عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا القبيح لا يقال انه عفا فان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفا عنه اما اذا كان له ان يعذبه بترك تعذيبه يقال انه عفا عنه ولهذا قال تعالى (وان تعفوا اقرب للتقوى) -

وثانيها - انه تعالى قال (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان فى هذا تكرير من غير

كتاب الأربعين ٤٠٧

فائدة - فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه -
فان قيل - لم لا يجوز ان يكون العفو عبارة عن عدم ايصال العقاب اليه في الدنيا
وتأخيره الى الآخرة -

قلنا - لان الاجزئية مؤخره الى الآخرة قال تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما
كسبت) واذا عرفنا ان الاجزئية مؤخره الى الآخرة لم يكن تأخيرها الى الآخرة
عفو وايضا لو كان هذا القدر مسمى بالعفو لوجب ان يقال عفو الله عن الكفار
اكثر من عفوهم عن المسلمين لان حصول المرادات لهم ودفع المكروه عنهم اعنى
الكفار في الدنيا اكثر قال تعالى (ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجللنا لمن
يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة) وقال عليه السلام (خص البلاء بالانبياء
ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل)

الحجة الثانية - الآيات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا وغفارا قال تعالى
(غافر الذنب - وربك الغفور - واستغفروا ربكم انه كان غفارا - غفرانك ربنا)
والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يجوز عقابه (١) فتعين ان تكون
عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه -

وانما قلنا ان القسم الاول باطل - لانه تعالى ذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان
على العباد ولوحملها على هذا الوجه لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون
احسانا بل ترك القبيح بان يكون احسانا من التماس الى نفسه اولى بان يكون
احسانا الى غيره فان على مذهب الحنابلة لا يستحق الذم فهو بترك ذلك
القبيح احسن الى نفسه حيث خلتها عن استحقاق الذم -

فان قيل - لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب عن الدنيا الى الآخرة
والدليل على ان اهظ العفو مستعمل في هذا المعنى قوله تعالى في قصة اليهود (ثم
هفوثا عنكم من بعد ذلك) وائس المراد اسقاط العذاب بل تأخيره الى الآخرة
وكذلك قوله تعالى (ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير)
اي انه تعالى قد يجعل المصائب اما على جهة الابتلاء او على جهة العقوبة المعجلة

(١) د - عمن لا يستحق العقاب -

بسبب ذنوبكم ثم انه تعالى لا يعجل العقوبة ولا ابتلاء على كثير منها وكذلك قواه تعالى (ومن آياته الخوارق البحر) الى قواه (اويوبقهن بما كسبو او يعف عن كثير) اى انه تعالى لو شاء اهلاكم لاهلكهم الا انه تعالى لا يهلكهم على كثير من الذنوب -

والجواب - العفو اصله من عفا اثره اى ازاله واذا كان كذلك وجب ان يكون مسمى العفو هو الازالة ولهذا قال تعالى (فمن عفى له من اخيه شئ) وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل الازالة وكذا قوله تعالى (وان تعفوا اقرب للتقوى) فليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل المراد منه هو الاسقاط المطلق -

وايضاً الغريم اذا احر المطالبة لا يقال انه عفا عنه ولو اسقطه يقال انه عفا عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير -

الحجة الثالثة - الآيات الدالة على كونه تعالى رحماناً ورحيماً والاستدلال ان رحمته اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين هم اهل الثواب او بالنسبة الى العصاة الذين هم اهل العقاب والاول باطل لان رحمته اما ان تكون عبارة عن انه اعطاهم الواب الذى هو حقهم او عبارة عن انه يفضل عليهم بما هو ازيد من حقهم والاول باطل - لان اداء الواجب لا يسمى رحمة لان من كان له على انسان مائة دينار فاخذها منه قهراً لا يقال فى مثل هذا الاعطاء انه رحمة -

والثانى باطل - لان المكلف صار بما اخذ من الثواب الذى هو حقه كالمستغنى فتلك الزيادة تسمى زيادة فى الانعام ولا تسمى البتة رحمة الا ترى ان السلطان اذا اعطى الوزير مملكة تم ضم اليها مملكة اخرى لا يقال لهذه الزيادة انها رحمة بل يقال زاد فى الانعام -

واما القسم الثانى - وهو ان رحمته ظهرت بالنسبة الى اهل العقاب فنقول - هذه الرحمة اما ان تكون عبارة عن ترك العقاب الذى هو غير مستحق او عن ترك العقاب الذى هو مستحق -

والاول باطل - والا لكان كل كافر وظالم رحيماً لاجل انه ترك الظلم او لاجل انه

لا يتفضل

ترك الزيادة على ذلك الظلم الذى فعاه ولما بطل هذا بقى انه رحمن ورحيم لانه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق فى حق صاحب الصغيرة ولا فى حق صاحب الكبيرة بعد التوبة على قول الخصم لان عذابهما قبيح فبقى ان رحمته اما تظهر بالنسبة الى صاحب الكبيرة قبل اتوبة وهو المطلوب -

فان قيل - لم لا يجوز ان يقال ان رحمته اما تظهر لان الخلق والتكليف والترزيق كلها تفضل ورحمة اول اجل انه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة -

قلنا - اما الاول فهو يفيد كونه رحيمًا فى الدنيا فإين رحمته فى الآخرة مع ان الامة مجمعة على ان رحمته فى الآخرة اعظم من رحمته فى الدنيا -

واما الثانى - فعند المعتزلة التخفيف عن العذاب المستحق غير جائز -

وايضًا هذا اشارة الى تفسير الرحمة بترك الزيادة فى التعذيب ولو كان الامر كذلك لكان اكثر الناس تعذيبًا للخلق وايضًا لا لبلاء اليهم رحيمًا بهم حيث ترك الزيادة على ذلك القدر ومن المعام انه باطل -

الحجة الرابعة - قوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) ووجه الاستدلال به ان قوله تعالى لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه جملة على صاحب الكبيرة قبل التوبة -

انما قلنا - انه لا يجوز جملة على صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة لوجوه -

احدها - ان قوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به) معناه انه تعالى لا ينزهه تفضلا لا باجمعا على انه يغفر استحقاقا لانه اذا تاب عن كفره وآمن فانه تعالى يغفر له واذا كان قوله (ان الله لا يغفر ان يشرك به) معناه انه تعالى لا يغفر له تفضلا لم ان يكون قوله (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) اى ويغفر ما دون ذلك ان يشاء تفضلا حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شئ واحد ألا ترى انه اذا قيل فلان يشغل بمائة دينار ويهبط العشرة لمن استحقها كان الكلام فاسدا اما لو قال

لا يتفضل بالمائة ولكنه يتفضل بالعشرة كان منتظماً ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبا امتنع حمل الآية عليهما فتعين حملها على صاحب الكبيرة قبل التوبة -

وثانيها - أنه لو كان قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) معناه أنه يغفر لمن يستحق المغفرة كالتائبين وأصحاب الصغائر لم يبق لتمييز الشرك عن غيره فائدة لأنه تعالى يغفر ما دون الشرك لمن لا يستحق العقاب ولا يغفر لمن يستحق العقاب وكذلك يغفر الشرك لمن لا يستحق العقاب ولا يغفره لمن يستحق العقاب ولا يبقى البتة لهذا التقسيم والتمييز فائدة -

وثالثها - أن غفران صاحب الكبيرة وصاحب الصغيرة بعد التوبة واجب والواجب لا يجوز تعليقه على المشيئة لأن المعلق على المشيئة هو الذي إن شاء فعله وإن شاء تركه والواجب هو الذي لا بد من فعله شاء أم أبى والمغفرة المذكورة في الآية معلقة على المشيئة ولا يجوز أن يكون المراد منها هو مغفرة للتائب وصاحب الصغيرة -

واعلم - أن هذه الوجوه بأسرها التزامات مبنية على قول المعتزلة أنه يجب غفران التائب وصاحب الصغيرة ونحن لا نقول بذلك -

ورابعها وعليه الاعتماد - أن قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك) يفيد القطع بأنه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يدرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها ثم قوله بعد ذلك إن يشاء يدل على أنه تعالى يغفر كل هذه الأقسام لكن لا لكل بل للبعض ثبت أنه تعالى يغفر كل هذه الأقسام للبعض وذلك هو المطلوب -

فإن قيل - لا نسلم أن المغفرة عبارة عن أن لا يعذب العصاة في الآخرة - بيانه أن المنهية إسقاط العذاب والمفهوم من إسقاط العذاب أعم من إسقاطه دائماً أولاً دائماً واللفظ الموضوع بأزاء القدر المشترك لا اشعار فيه لكل واحد من ذيك الفيدين فإذا لفظ المغفرة لادلالة فيه على كون الإسقاط دائماً -

وإذا ثبت هذا فنقول - لم لا يجوز أن يكون المراد أن الله تعالى لا يؤخر عقوبة

الشرك عن الدنيا لكن يؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا في حق من يشاء -
لا يقال - كيف يصح هذا التأويل ونحن لا نشاهد البتة اليوم منزية الكفار في
عقاب الدنيا على المؤمنين -

لا نقول - تقدير الآية ان الله تعالى لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء
و يؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين
لان التكفار والفساق يخافون ان يعجل (١) عقابهم في الدنيا وان كان لا يفعل ذلك
بكثير منهم سيما ان الغفران عبارة عن الامتقاط بالكلية فلم قلتم انه لا يمكن حمله على
مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة -

لما الوحيه الثلاثة الاول - فهي مبنية على اصول المعتزلة وانتم لا تقولون بها -
واما الوجه الرابع - فلا سلم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم -

والدليل عليه - انه يصح ادخال لفظي الكلي والبعض عليه على البدل مثل ان يقال
ويغفر بعض ما دون ذلك ويغفر كل ما دون ذلك (٢) وذلك يدل على ان هذه
الصيغة لا تفيد العموم والالكان الاول تقضا والتاني تكريرا (٣) سيما انه للعموم
ولكننا نخصه بصاحب الصغيرة والتائب لان الآيات الواردة في الوعيد كل
واحد منها يختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنى والربا وهذه
الآية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فآيات الوعيد يجب ان تكون
مقدمة على هذه الآية -

والجواب عن السؤال الاول - انه لو كان المراد ما ذكرتم ازم ان يكون عقاب
المشركين في الدنيا اكثر من عقاب غيرهم والالم يبق البتة في التفسير والتفصيل
قائدة ومعلوم انه ليس كذلك بدليل الاستقراء والملاحظة -

قوله - لم قلتم بان قوله ما دون ذلك يفيد العموم -

قلنا - لان قوله ما دون ذلك يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك

(١) ص - يجعل (٢) د - ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض (٣) د - لكان
الاول تكريرا والتاني تقضا

وهذه الماهية من حيث هي ملهية واحدة نوعية وقد حكم بأنه يغفرها (١) ففي كل صورة تتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران ثبت أنه للعموم وأيضا يصح استثناء كل واحد من المعاصي عنها عند الوعيدية وصحة الاستثناء يدل على العموم وأيضا فلا نه لو كان المراد بعض الأنواع مع أنه لم يحصل ما يدل على ذلك المعنى صارت الآية مجملة والاصل عدم الإجمال -

قوله آيات الوعيد اخص - قلنا لكن هذه الآية اخص منها لأنها تفيد العفو في حق البعض دون البعض وآيات الوعيد تفيد حصول الوعيد في حق كل من فعل ذلك الفعل وأيضا قد بينا أن عند التعارض بين الوعد والوعيد وجب أن يكون جانب العفو والوعد راجحا والله اعلم -

الحجة الخامسة - أن يتمسك بالدلائل التي تمسك بها مقابل في قطع العفو فإن عارضوا بآيات الوعيد قلنا لترجيح ما تقدم ولما كانت تلك الترجيحات ظنية لا جرم رجونا أن عفوا وما قطعنا به -

الحجة السادسة - أنا سقيم الدلالة إن شاء الله تعالى على أن تأخير شفاعته محمد صلى الله عليه وآله وسلم في إسقاط العقاب وذلك يدل على قولنا في هذه المسئلة -

الحجة السابعة - قوله تعالى (أن الله يغفر الذنوب جميعا) -

فإن قيل - هذه الآية إن دلت فأنما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وأنتم لا تقوان بهذا المذهب فما تدل عليه الآية لا تقوان به وما تقوان به لا تدل الآية عليه - سلمنا ذلك لكن المراد أنه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا المعنى أولى وأحوين -

الاول - أنا إذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب على ما هو ظاهر الآية وإن حملناها على ما ذكرتم لا يمكن حملها على ظاهر الآية لأنه تعالى لا يغفر جميع الذنوب من غير توبة فإن الكفر ذنب والله لا يغفره الا مع التوبة -

الثاني - أنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى (وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان يأتيكم العذاب) الآية والناية هي التوبة -

والجواب عن الاول - ان قواه - يغفر الله نوب جميعا - وعد منه تعالى بانه سيفعل ذلك في المستقبل ونحن نتطعم بذلك فانا قاطعون بانه تعالى سيخرج كل المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعاً لحصول النيران لا محالة وبهذا الطريق يظهر انه لا حاجة في اجراء الآية علي ظاهرها الى اخصار قبل التوبة والله اعلم -

المسئلة السادسة والثلاثون

في ان وعيد الفساق منقطع

مبدئنا انه تعالى وان عذب الفساق من اهل الصلاة الا انه لا يتركهم في النار دائماً مؤبدا بل ينخرجهم الى الجنة -

وقالت المتزلة ان الفاسق يبق في النار دائماً - والمبتمد لنا في هذه المسئلة ان هذا الفاسق اما ان لا يكون مستحقاً للعقاب او يكون مستحقاً للعقاب لكنه مع ذلك ايضا مستحق للثواب وفي كان الامر كذلك وجب ان يكون العقاب منقطعاً -

بيان المقدمة الاولى - ان هذا الفاسق قبل ان صدر عنه هذا الفسق كان من اهل الثواب بحكم ايمانه وسائر طاعاته اما عندنا فيحكم الوعد واما عند الخصم فيحكم الاستحقاق واذا صدر عنه الفسق بعد ذلك فاما ان يصير بسبب ذلك الفسق مستحقاً للعقاب او لا يصير كذلك - فان لم يصير مستحقاً للعقاب فنقول كان هذا الانسان على هذا التقدير مستحقاً للثواب ولم يصير بسبب هذا الفعل مستحقاً للعقاب فوجب ان لا يعاقب فضلاً عن ان يكون عقابه دائماً -

واما ان قلنا انه صار بفسقه مستحقاً للعقاب فنقول - استحقاق العقاب لا يزيل ما كان ثابتاً له من استحقاق الثواب واذا كان كذلك وجب ان لا يكون عذابه دائماً وانما قلنا - ان العقاب الطارئ لا يزيل الثواب المتقدم لانه لو ازاله لكان اما ان يقال الموازنة معتبرة او غير معتبرة واعني بالموازنة ان يقال كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطارئ خمسة اجزاء فيسقط الخمسة بالخمسة ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض واما عدم الموازنة فهو ان الطارئ يسقط السابق بقدره

ولا يسقط الطارئ البتة بل يبقى بحاله والقول بالموازنة مذهب ابى هاشم والقول بعدم الموازنة مذهب ابى علي -

فقول القول بالموازنة باطل ويدل عليه وجوه -

الاول - ان ثبوت السابق اما ان يمنع الطارئ من الدخول في الوجود او لا يمنع فان منعه لم يدخل الطارئ في الوجود وانما لم يوجد الطارئ في السابق كما كان وهذا يمنع من اللاحاظ واما ان قلنا ان السابق لم يمنع الطارئ من الدخول في الوجود بل دخل في الوجود فهذا الطارئ اما ان يؤثر في عدم السابق لولا يؤثر فيه فان اثر فيه صار الطارئ غالبا والسابق متلوا فعند صيرورة السابق مغلوبا امتنع ان يعود غالبا وامتنع ان يؤثر في اعدام الطارئ فلم تكن الموازنة حاصلة وان قلنا بان الطارئ بعد دخوله في الوجود لم يؤثر في اعدام السابق فعلى هذا فقد وجد للطارئ مع السابق واجتماعا في الوجود وعلى هذا التقدير لم يحصل بينهما مافاة اصلا واذا كان كذلك امتنع ان يكون احدهما مؤثرا في عدم الآخر في زواله بنسبت بهذا البرهان القوي فساد القول بالموازنة -

الوجه الثاني في بطلانه - هو انه لو كان كل واحد من السابق والطارئ مؤثرا في عدم الآخر لكان تأثير كل واحد منهما في الآخر اما ان يكون معا وعلى التعاقب والقسمان باطلان فبطل القول بكون كل واحد منهما مؤثرا في عدم الآخر -

واما قلنا - انه يمتنع حصول ذلك معا لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا حال حصول العدمين لان العلة واجبة الحصول عند حصول العلول فيلزم كونها موجودين حال كونها معدومين وهو محال -

واما قلنا - انه يمتنع حصول ذلك على التعاقب لا معا لانه يقتضي ان يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوبا غلبا وذلك محال -

للوجه الثالث - وهو ان شرط طريقان احدا لضدين زوال الضد الاول فلو كان زوال الضد الاول معالّا بطريقان الضد الثاني لزم توقف كل واحد منهما

على الآخر وهو محال فهذه الوجوه الثلاثة دالة على المنع من صحة الموازنة -
واما القول الثماني - وهو قول ابي علي وهو اثبات اقول بالاحباط مع القول
بعدم الموازنة فهذا ايضا باطل لوجوه -

الاول - ان هذا يقتضي ان من عبد الله تعالى من اول عمره الى آخره باعظم
الطاعات ثم شرب جرعة حمر ان يكون حالة وحال من لم يعبد الله قط على السوية
لان عقاب شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط البتة من
عقاب هذا لشرب شيء ومعاروم ان ذلك باطل في بداهة العقول -

والثاني - قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) فاذا كان عقاب الفسق
احبط ثواب الطاعات المتقدمة ولم يحبط بسبب ثواب تلك الطاعات شيء من
عقاب هذه المعصية فقد ضاعت تلك الخيرات بالكلية وذلك ياقض قواه تعالى (فمن
يحمل مثقال ذرة خيرا يره) ثبت انه لو صح القول بالاحباط لكان اما مع الموازنة
اولا مع الموازنة وثبت فساد القسمين فوجب اقول بفساد الاحباط ايضا وما يدل
ايضا على فساد الاحباط وذلك انه اذا كان مستحقا لعشرين جزءا من الثواب ثم اتي
بمعصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلو قلنا بان هذا الطارئ يحبط السابق
لكان اما ان تحبط هذه العشرة الطارئة تلك العشرين المتقدمة وهذا قول باطل
بالاجماع لانه يكون ظلما واما ان تكون العشرة الطارئة تحبط من العشرين المتقدم
عشرة فقط وهذا هو مذهب القائلين بالاحباط فنقول هذا محال لان نسبة هذه
العشرة الطارئة الى كل واحد من العشريتين السابقتين على السوية فاذا اقتضت
هذه العشرة الطارئة ازالة احدى العشريتين السابقتين دون العشرة الاخرى فكان
هذا ترجيحاً لاحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال ولما
بطل هذا القسم لم يبق الا ان يقال هذه العشرة الطارئة تؤثر في ازالة كل واحدة
من العشريتين المتقدمتين وذلك هو القسم الاول وقد ابطاه اولاً لا تؤثر في ازالة شيء
بما وجد قبل ذلك وهذا يمنع من القول بالاحباط وهو المطلوب فثبت بجموع
ما ذكرنا ان الفسق الطارئ لا يزيل الثواب المتقدم -

إذا ثبت هذا فنقول - ثبت أن المؤمن إذا أتى بالفسق فهو إما أن لا يستحق على فسقه عقاباً أو أن يستحق عليه عقاباً لكن هذا الاستحقاق لا يزول ما كان ثابتاً قبل ذلك من استحقاق الثواب -

وإذا ثبت هذا وجب إيصال هذا الثواب والعقاب إليه فإما أن يوصل إليه ثواب إيمانه في الجنة ثم ينقل إلى النار وهو باطل بالاجتماع وإما أن يوصل عقاب فسقه إليه في النار ثم ينقل إلى الجنة وذلك هو المطلوب -

أما المعتزلة فقد احتجوا على الخلود بوجوه -

الشبهة الأولى - أن الفاسق بفسقه يستحق العقاب واستحقاق العقاب يبطل ما كان ثابتاً قبل ذلك من استحقاق الثواب وذلك لأن العقاب مضرّة خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال فكان إجماع بين استحقاقها محالاً - فإذا ثبت استحقاق العقاب وجب أن يزول استحقاق الثواب وهذا هو العدم الكبري لهم في إثبات القول بالاحباط -

إذا ثبت هذا فنقول - أو نقل الفاسق من النار إلى الجنة لكان دخول الجنة إما أن يكون بالاستحقاق أو بالتفضل والاول باطل لما بينا أن هذا الاستحقاق غير حاصل وإثاني أيضاً باطل لأن الجنة دار الثواب لدار التفضل والدليل عليه قوله تعالى (قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون) إلى قوله (أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس) -

الشبهة الثانية - تمسكوا بالآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد الفاسق كفواه تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) وقالوا والخلود هو الدوام - واحتجوا بأية بوجوه -

أحدها قوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلوداً فإن مت فهم الخالدون) ولا شك في أن من كان قبله قد جعل الله لهم أبشاً طويلاً في الدنيا فلو كان الخلود عبارة عن اللبث الطويل فقط لم يكن لهذه الآية معنى -

وثانيها - أنه يصح تأكيد اللفظ التأكيد قال تعالى (خالدون فيها أبداً) ونص أهل

اللغة على ان قوله ابدًا تأكيداً لمعنى الخلود فلولاً ان لفظ الخلود يفيد الدوام والالم يصح تأكيده بما يفيد الدوام -

وثالثها - ان يصح ان يستثنى من الخلود اى مقدار اريد فيقال اتم خالدون الا كذا وكذا والدليل عليه قوله تعالى (خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك) -

الشبهة الثالثة - قوله تعالى فى صفة العقاب (وما هم عنها بغائبين) ولو خرجوا من النار لصاروا عنها غائبين -

والجواب عن الشبهة الاولى من وجوه - الاول انها مبنية على ان المطيع يستحق بطاعته ثواباً والمذنب يستحق بذنبه عقاباً ونحن لا نقول بذلك فانا لا نوجب على الله شيئاً -

والثانى - انا سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان من صفة الثواب والعقاب ان تكون خالصة دائماً -

لا يقال الدليل عليه ان الموجب للثواب والعقاب هو الموجب بعينه للمدح والذم لكن المدح والذم يثبتان مع (١) الدوام فاذا كان الموجب لهما شيئاً واحداً وكان هذا الموجب اوجب احداً ثريه دائماً وجب ان يوجب الاثراين دائماً -

لانا نقول - لا نسلم ان الفعل يوجب المدح والذم دائماً والدليل عليه ان العبد اذا اتى بجرم واحد فالسيد اذا لاه يومه وشهره او سنة وهكذا الى آخر عمره ينسبه جميع العقلاء الى السفه والخنون ويقال له قدلمته مدة فالى متى وايضا فلم قلتهم انه لما كان ايجابه لاحد العلولين على سبيل الدوام وجب ان يكون ايجابه للعاول الآخر كذلك وما الدليل عليه وايضا فالقول بكون ذلك الفعل موجبا للمدح والذم والثواب والعقاب محال لان ذلك الفعل قد انعدم وانقضى وصار بعد عدمه نفياً محضاً فكيف يعقل كونه موجبا -

الثالث - سلمنا ما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب لكن لما حصل المقتضى اكل واحد من الاستحقاقين كان ترجيح جانب الثواب اولى للترجيحات التى ذكرنا -

(١) ر - مبنيان على الدوام - وهو كما ترى

الرابع - سلمنا ان هذا الفاسق لا يدخل الجنة باستحقاقه فلم لا يدخلها بفضل الله تعالى والآيات التي تمسكوا بها . معارضة بقوله تعالى في صفة اهل الجنة (وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن) الى قوله (الذي احلنا دار المقامة من فضله) -
والجواب عن الشبهة الثانية - انا لا نسلم ان الخلود هو المكث الدائم بل هو عبارة عن المكث الطويل والدليل عليه انه يقال ان فلانا حبس حبسا عابدا ويقال هذا وقف محلد و ليس المراد منه الاطول المكث - ومما يحقق ما قلنا ان لفظ الخلود لا يدل على الدوام قطعا بل ظنا ذل لو دل عليه قطعا لا تمتنع افتقاره الى التاكيد بلفظ التأييد وحيث اجمعوا على حسن ذلك علمنا ان دلالة لفظ الخلود على الدوام ليست قطعية وهذه المسئلة قطعية فلم يصح (١) ان يستدل بهذا اللفظ في هذه المسئلة -

والجواب عن الشبهة الثالثة من وجوه - الاول ان قوله تعالى (وما هم عنها بغائبين) عائد الى ارجار و لفظ الفجار يفيد الاستغراق فيحتمل ان يكون المعنى ان جملة الفجار لا يغيبون فان الكفار لا يخرجون من النار واذا لم يخرجوا عن النار مع انهم داخلون تحت لفظ الفجار لم يصدق على مجموع الفجار انهم غائبون عن النار وعلى هذا التقدير نقول بموجب الآية -

والثاني - ان قوله (ان الابرار لنفي نعيم وان الفجار لنفي جحيم) يقتضى كون الابرار في الحال في النعيم وكون الفجار في الحال في الجحيم ومعلوم انه ليس الامر كذلك فلا بد من التأويل فنحن نحمل ذلك على الاستحقاق واذا ثبت هذا فقوله (وما هم عنها بغائبين) محمول على انهم لا يغيبون عن هذا الاستحقاق وعلى هذا التقدير نحن نقول بموجبيه الا انه تعالى يعفو عنهم بفضلهم ويخرجهم بكرمه ورحمته -
الثالث - ان لفظ الفجار لا يتناول الامن كان كاملا في فجوره وذلك هو الكافر ويدل على ذلك قوله تعالى (وجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها فترة او امك هم الكفرة الفجرة) اقصى ما في الباب ان يقال هذا تمسك بعموم لفظ الفجار الا انا نقول هذه القرينة التي ذكرناها تصلح محصنة لهذا العموم او نقول يجب حمل لفظ الفجار على الكفار توفيقا بين هذه الآية وبين سائر الآيات -

ومنها قوله تعالى - (انا قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى)
ومنها قوله تعالى - (ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين) ومنها قوله تعالى
(كلما اتى فيها فوج سألهم خزنتها ألم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا
ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير) فهذا يقتضى بصرىحه ان كل من
دخل النار فانه يكون مكذبا لانبياء الله فيجب ان من لم يكن مكذبا لا يدخل النار
وهذا تمام القول فى هذه المسئلة وقد بلغ مذهبنا فى الظهور مبلغا عظيما لا هم احدا
من اهل عقوك وفضلك ومغفرتك واحسانك وافعل بنا ما انت اهلك ولا نفعل بنا ما
نحن اهلك يا ذا المن والكرم ويا ذا الجلال والاكرام والجود والانبام -

المسئلة السابعة والثلاثون

فى شفاعه نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم

اتفقت الامة على اثبات هذه الشفاعه الا ان المعتزلة قالوا بتأبيرها فى ايصال ازدياد
النعم الى اهل الثواب واصحابنا قوا ذلك حق ولكن من جملة تأثيراتها اسقاط
العقاب عن اهل العقاب - لنا وحده -

الحجة الاولى - انه تعالى امر محمدا عليه السلام بالاستغفار للذين فقال تعالى (واستغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) والفاسق مؤمن بدليل قوله تعالى (وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلا فاصلاحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى) فسماء
مؤمننا حال كونه باغيا - وقل (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى)
سماء مؤمننا حال قتل النفس بغير الحق فثبت بهذا ان الله تعالى امر محمدا عليه السلام
بان يستغفر للفاسق فاذا طلب محمد عليه السلام المغفرة للفاسق فلا بد وان يريد ان لا يرد
الله عن مطلوبه بل يقبل شفاعته واذا ثبت ان محمدا عليه السلام يريد ذلك وجب
ان يقبل الله ذلك لقوله (ولسوف يعطيك ربك فترضى) ويلزم من مجموع ذلك
ان الله تعالى يقبل شفاعه محمد عليه السلام فى حق الفاسق -

الحجة الثانية - قوله تعالى (يوم ننشر التين الى الرحمن ونذا ذوق المجرمين

الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا (سورة يونس في ظاهر الآية ان المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم او ان غيرهم لا يملكون الشفاعة لهم لان المصدر كما يحسن اضافته الى الفاعل يحسن ايضا اضافته الى المفعول الا ان نقول حمل الآية على الوجه الاول غير جائز لان حملها عليه يجرى مجرى ايضاح الواضحات فان كل احد يعلم ان المجرمين الذين يساقون الى جهنم لا يملكون الشفاعة لغيرهم ولما بطل هذا ثبت وجوب حمل الآية على الوجه الثاني - اذ ثبت هذا فنقول الآية دالة على حصول الشفاعة لاهل الكبريات لانه تعالى قال (الا من اتخذ عند الرحمن عهدا) والتقدير ان المجرمين لا يملكون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا فهذا يقتضى ان كل من اتخذ عند الرحمن عهدا دخل تحت هذه الآية وصاحب الكبرية اتخذ عند الرحمن عهد الايمان والتوحيد فوجب دخوله تحت هذه الآية ولهذا يروى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال ذلك العهد عهد لاله الا الله -

اقصى ما فى الباب - ان يقال اليهودى اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الايمان بالله فوجب دخوله تحت الآية لكما نقول العام بعد التخصيص يبقى حجة فيما عداه - الحجة الثانية - قوله تعالى فى حق الملائكة (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) وصاحب الكبرية مرتضى عند الله لانه مرتضى عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق عليه انه مرتضى فى الصفة للعلائية صدق عليه انه مرتضى لانه متى صدق المركب فقد صدق المفرد واذا كان كذلك وجب ان يدخل تحت قوله الا لمن ارتضى والاستثناء من النفي لثبات فوجب ثبوت الشفاعة له -

فان قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين -

الاول - ان الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون اهلا لشفاعة الملائكة له انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى بحسب فسقه ومتى صدق عليه انه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه انه ليس بمرتضى بعين ما ذكرتم فيستدركون داخلا تحت النفي -

الثاني - انا نحمل الآية على ان المراد لا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته بدليل قوله تعالى (من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه) وقوله تعالى (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) فلم (١) قلتم ان الله ارتضى شفاعته بالفاسقين وهذا (٢) اول المسئلة - والجواب عن الاول - انه ثبت في العاوم العقلية ان المهمتين لا يتناقضان كقوله زيد عالم وزيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال ان يكون المراد عالما بالفقه غير عالم بالكلام فكذا قولنا الفاسق مرتضى الفاسق ليس بمرتضى لا يتناقضان لانه مرتضى بحسب ايمانه غير مرتضى بحسب فسقه -

اذا ثبت هذا فنقول - لاشك ان الفاسق مرتضى بحسب ايمانه فثبت انه متى صدق انه مرتضى بحسب ايمانه وجب ان يصدق عليه انه مرتضى والمستثنى هو هذا القدر وكل من صدق عليه هذا القدر وجب ان يكون داخلا في الاستثناء وخارجا من المستثنى منه ويلزم من هذا ان يقال الفاسق من اهل الشفاعه -

والجواب عن الثاني - ان كون الشافع ما ذونا لان يشفع لاحد الشخصين دون الآخر لا بد وان يكون لامتياز ذلك الشخص عن الشخص الثاني بصفة مرضية وافعال حسنة مقبولة فيكون الاصل والعمدة في الباب انما هو صدور الافعال المرضية عن المشفوع له وحمل اللفظ على المعنى الاصلى اولى من حمله على المعنى العرضي المعبر على سبيل المتبع واذا كان كذلك كان قوله (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) معناه ولا يشفعون (٣) الا لمن ارتضى الله منه فعلا والفاسق قد ارتضى الله منه فعلا وهو الايمان وكان داخلا تحت هذا الاستثناء -

الحجة الرابعة - قوله تعالى (فما تنفعهم شفاعت الشافعين) ذكر ذلك في معرض التهديد للكفار ولو كان حال المسلم كذلك لم يبق في هذا التهديد فرق بين المؤمن والكافر وكان تخصيص الكافر عبثا -

الحجة الخامسة - قوله عليه السلام (شفاعتي لاهل الكبائر من امتي) -

واما المعتزلة فانهم احتجوا على قولهم بوجوه -

الحجة الاولى - قواه تعالى (واتقوا يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئا) والاستدلال

بهذه الآية من ثلاثة اوجه -

أحدها انه لو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكانت قد اجزت نفس عن نفس شيئاً -

وثانيها قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) وهذا انكراة في معرض النفي فتفيد العموم -

وثالثها قوله تعالى (ولا هم ينصرون) والشفاعة نصرة لا يقال هذه الآية نازلة في اليهود - وايضا - فهذه الآية تنفي مطلق الشفاعة والمعتزلة يقرون باثبات هذه الشفاعة في باب زيادة المنافع -

لانا نجيب عن الاول بان المذهب الصحيح ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني من وجهين -

الاول ان الآية هب انها صارت مخصصة الا ان خصوصها في زيادة الحسنات فتبقى حجة فيما عداها -

والثاني - ان المقصود من هذه الآية التخويف والتخويف انما يحصل بعدم اسقاط العقاب لابعدم زيادة الحسنات وهذا يدل على ان هذه الآية مختصة بان الشفاعات لا تأثر لها يوم القيامة في اسقاط العقوبات -

اللمحة الثانية - قوله تعالى (وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) والظالم من يفعل الظلم فيدخل تحته الكافر والفاسق -

لا يقال - هذا ينفي كون الشفيع مطاعا ولا ينفي كونه مقبول القول -

لانا نقول - الجواب عنه من وجهين الاول - ان كل عاقل يعلم انه ليس في الوجود احد يطيعه الله تعالى فلا يكون في حمل الآية على ما ذكرتم فائدة -

الثاني - ان الشفيع دون المشفوع اليه لانه لو كان فوقه يسمى آمرا وحاكما ولا يسمى شفيعا فلفظ الشفيع افاد كونه دون الله تعالى فلم يمكن حمل قوله يطاع على من فوقه وكان المراد انه ليس لهم شفيع يحجب -

اللمحة الثالثة - قوله تعالى (من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة)

ظاهر

ظاهر هذه الآية ينفي جميع الشفاعات -

اللمحة الرابعة - قوله تعالى (وما للظالمين من انصار) والشفيع لاشك انه من الانصار -
اللمحة الخامسة - قوله تعالى في صفة الفساق (وان الفجار نفى جحيم يصلونها يوم الدين
وما هم عنها بغائبين) واو كانت الشفاعة مقبولة في حق العصاة اما في اسقاط العقاب
او في الانحراج من النار بعد الدخول فيها لكان قوله (وما هم عنها بغائبين) خلفا -
اللمحة السادسة قوله تعالى (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) والفسق ليس بمرتضى
فوجب نفى الشفاعة عنه -

اللمحة السابعة - قوله تعالى (الذين يحماون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم
ويؤمنون به) الى قوله (واتبعوا سبيلك) واو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق قبل
التوبة لكان التقييد بقيد التوبة في قوله (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك) عبثا -
اللمحة الثامنة - اجمعت الامة على انهم يقولون - اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله
عليه وآله وسلم ولولم يحصل اهلية الشفاعة الا لاهل الكبار لكان معنى هذا السؤال
اللهم اجعلنا من اهل الكبار ومن الفساق ومعوم ان ذلك باطل -

والجواب عن حملة هذه الشبهات بحرف واحد - وهو ان دلائلكم في نفى الشفاعة
لا بد وان تكون عامة في الاشخاص والاوقات والالام يدخل محل الخلاف فيها -
ودلائلنا في اثبات الشفاعة لا بد وان تكون خاصة في الاشخاص والاوقات لانا
لا تثبت الشفاعة في حق كل الاشخاص ولا شبتها ايضا في جميع الاوقات فثبت انه
لا بد وان تكون دلائلنا خاصة ودلائلكم عامة والخاص مقدم على العام فكان الترجيح
من جانبنا -

واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير -

المسئلة الثامنة والثلاثون

في ان التمسك بالدلائل اللفظية هل يفيد اليقين ام لا

وقبل الخوض في هذا المطلب يجب ان يعلم ان الدليل اما ان يكون عقليا بجميع
مقدماته او تقليا بجميع مقدماته او يكون مركبا من اقسامين اما ان كان عقليا بجميع

مقدماته فان كان جميع مقدماته يقينية كانت النتيجة ايضا يقينية اذا لازم عن المقدمات الحق لزوما حقا لا بد وان يكون حقا واما ان كانت المقدمات باسرها ظنية او كان بعضها يقينيا وبعضها ظنيا كانت النتيجة لاحالة ظنية لان الفرع لا يكون اقوى من الاصل فاذا كان الاصل بكليته او ببعض اجزائه ظنيا كان الفرع اولى بان يكون كذلك -

واما القسم الثاني - وهو الدليل الذى يكون نقليا بجميع مقدماته فهذا محال لان الاستدلال بالكتاب والسنة وموقف على العلم بصدق الرسول وهذا العلم لا يستفاد من الدلائل العقلية والواقع الدور بل هو مستفاد من الدلائل العقلية ولا شك ان هذه المقدمة احد الاجزاء المتبعة في صحة ذلك الدليل القلي فثبت ان الدليل الذى يكون نقليا بجميع مقدماته محال باطل -

اما القسم الثالث - وهو الدليل الذى يكون بعض مقدماته عقليا وبعضها نقليا فهذا اكثر -

اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اختلف العقلاء في ان التمسك بالدلائل العقلية هل يفيد اليقين ام لا - قال قوم انه لا يفيد اليقين البتة وذلك لان التمسك بالدلائل العقلية وموقف على مقدمات عشر كل واحدة منها ظني وموقف على الظنى اولى بان يكون ظنيا -

اما المقدمة الاولى - فهي ان التمسك بالدلائل اللفظية وموقف على معرفة اللغات واللغات مقولة برواية الاحاد لا بالتواتر فان رواية اللغات جمع معينون من الادباء كالخليل والاصمعي وغيرهما ولا شك انهم ما كانوا معصومين ومثل هذه الرواية لا يفيد الا ظنى -

واما مقدمة الثانية ان التمسك بالدلائل العقلية وموقف على صحة التحولان باختلاف الاعراضات مختلف المعاني والمحو مفسم الى اصول ثبتت بالرواية والى فروع تثبت بالقيسة -

اما الاصل الثابت بالروايات نهى ايضا مقولة برواية الاحاد ولا تفيد الا الظن وايضا

وايضا فالبصريون والكوفيون يكذب بعضهم بعضا ويطعن بعضهم في بعض -
واما القروع المثبتة بالقياس فلا شك انها في غاية الضعف فثبت ان الكل مظلومة
لامعلومة -

والمقدمة الثالثة - ان التمسك بالدلائل النقلية موقوف على عدم الاشتراك في
الالفاظ لان بتقدير حصول الاشتراك في الالفاظ فلعل مراد الله من هذه الآية
او من هذا الخبر غير ما عرفناه وتصورناه بل معنى آخر فاذا تعيين هذا المعنى يتوقف
على نفي الاشتراك -

المقدمة الرابعة - ان التمسك بالدلائل النقلية موقوف على وجوب حمل اللفظ على
حقيقته لا على مجازه والافتقار للمجازات كثيرة فلم يكن حمل اللفظ على بعضها اولى
من جملة على البقية الا ان قولنا الاصل في الكلام هو الحقيقة مقدمة ظنية -

المقدمة الخامسة - ان هذا التمسك موقوف على نفي الحذف والاضمار لان مجوزة
يفضى الى انقلاب النفي اثباتا والاثبات نفيا قال الله تعالى (لا اقسم بيوم القيامة)
وقال (ما منعك الا تسجد اذا امرتك) وقال تعالى (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم
عليكم الا تشركوا به شيئا) فقالوا النفي في هذه الآيات كلها اثبات قال تعالى
(بين الله اكم ان تضلوا) قالوا الاثبات ههنا نفي لكن عدم الاضمار والحذف هنا
مقدمة ظنية -

المقدمة السادسة - نفي التقديم والتأخير معتبر في دلالة الدلائل النقلية وهي كثيرة
الوقوع في القرآن وهي ايضا مقدمة ظنية -

المقدمة السابعة - التمسك بالعمومات انما يفيد المطالب اذا لم يوجد المخصص لكن
عدم المخصص مضمون لان اقصى ما في الباب انا طلبناه فما وجدناه لكن الاستدلال
يعدم الوجدان على عدم الوجود في غاية الضعف -

المقدمة الثمانية - شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم السامع وهو ايضا مضمون كما
بيناه في عدم المخصص -

المقدمة التاسعة - شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم المعارض السامع لان

بتقدير وجوده يجب الرجوع الى ترجيحات التي لا تفيد الا الظن لكن العلم بعدم ذلك المعارض السمعى مظهر لا مقطوع -

المقدمة العاشرة - شرطه ايضا عدم المعارض العقلى القاطع لان بتقدير وجوده يجب صرف اظاهر السمعى الى التأويل لكن عدم هذا المعارض القطعى مظهر لا معلوم لان اقصى ما فى الباب ان الانسان لا يعرف ذلك المعارض لكن عدم العلم لا يفيد العلم بعدم ثبوت ان الدلائل العقلية موقوفة على هذه المقدمات العشرة وكلها ظنية والموقوف على الظنى اولى بان يكون ظنيا فالدلائل العقلية ظنية -

واعلم - ان هذا الكلام على اطلاقه ليس بصحيح لانه ربما اقترن بالدلائل العقلية (١) امور عرف وجودها بالاخبار المتواترة وتلك الامور تنفى هذه الاحتمالات وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالاخبار المتواترة مفيدة لليقين وبالله التوفيق -

المسئلة التاسعة والثلاثون

في الامامة وفيها فصول

الفصل الاول

في وجوب الامامة

اختلف الناس فيه وضبط المذهب فيه ان يقال نصب الامام اما ان يقال واجب او غير واجب - اما القائلون بانه واجب فهم فريقان -

احدهما - الذين قالوا نصبه واجب والطريق الى معرفة هذا الوجوب السمع دون العقل وهذا هو قول اصحابنا واكثر المعتزلة والزيدية -

والثاني - الذين يقولون الطريق الى معرفة هذا الوجوب العقل ثم هؤلاء فريقان منهم من قال انه يجب عقلا على الخلق ان ينصبوا لانفسهم رئيسا وذلك لان نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا

وهذا هو قول ابى الحسين البصرى من المعتزلة ومن قد ماثم قول الجاحظ وابى الحسين الخياط وابى القاسم الكعبي ومنهم من قال بل يجب على الله نصب الامام للخلق وهؤلاء فريقان -

فقلت الملاحدة والاسماعيلية - انه لا سبيل الى معرفة الله الا بتعليم الرسول والامام فوجب على الله تعالى ان لا يخلى العالم عن المعصوم حتى ان ذلك المعصوم يرشد الخلق الى معرفة الله تعالى -

وقالت الاثنا عشرية - لا حاجة في معرفة الله الى المعصوم الا انه يجب على الله تعالى نصب الامام المعصوم ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية والاجتناب عن القبائح العقلية وليكن ايضا حافظا للدين عن الزيادة والنقصان -

وقال بعض قد ماء الشيعة انه يجب على الله نصب الامام ليعلمهم احوال الاعذية والادوية ويعلمهم السموم والمهلكة ويعرفهم الحرف والصناعات ويعصونهم عن الآفات والمخاوف فهذا تفصيل قول من قال انه يجب نصب الامام -
اما الذين قالوا انه غير واجب فهم فرق -

الاول - قال الاصم ان نصب الامام عند ظهور الفتن واجب واما عند الأمن والعدل فلا -

الثاني - انه قال بعضهم نصب الامام عند ظهور الفتن غير واجب لانه ربما يصير نصبه سببا لتمرّد بعضهم عن الطاعة فتزداد الفتن اما عند ظهور العدل فهو واجب الثالث - قول اكثر الخوارج انه لا يجب نصب الامام في شئ من الاوقات فان فعلوه جاز وان تركوه جاز ايضا فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة ولنا فيه مقامان -

احدهما - بيان انه يجب على الخلق نصب رئيس لا أنفسهم - الثاني بيان انه لا يجب على الله نصب الامام لهم -

اما المقام الاول - فالدليل عليه ان نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر لا يندفع الا بنصبه ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان وهذا يقتضي ان يجب على

العقلاء أن ينصبوا اما ما لا نفسهم -

بيان المقام الاول - انما نرى ان البلد اذا حصل فيه رئيس قاهر مهيب سائس يأمرهم بالافعال الحميلة وينهاهم عن القبائح كان حال البلد في البعد عن التشويش والفساد والقرب من الاضطراب والصلاح اتم مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس والعلم به ضروري بعد استقرار العادات ثبت ان نصب الرئيس يقتضي اندفاع انواع من المضار لا تندفع الا بنصبه واذا كان كذلك كان نصب هذا الرئيس دافعا للضرر عن النفس واما ان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان فهذا متفق عليه بين العقلاء اما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فانه يقول وجوب هذا معلوم في بداهة العقول واما عند من ينكر ذلك فانه يقول وجوب هذا ثابت باجماع الانبياء والرسل وباتفاق جميع الامم والاديان -

فان قيل - كما ان في نصب هذا الرئيس هذه المصالح لكن فيه انواع من المفاسد منها انهم ربما يستكفون عن طاعته فيزداد الفساد ومنها انه ربما استولى عليهم فيظلمهم - ومنها انه بسبب تقوية رياسته يكثر الخرج فيفضي الى اخذ الاموال عن الضعفاء والفقراء -

قلنا - لا نزاع في ان هذه المحذورات قد تحصل لكن كل عاقل يعلم انه اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس للمطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده فالمفاسد الحاصلة من عدمه ازيد بكثير من المفاسد الحاصلة من وجوده وعند وقوع التعارض تكون العبرة بالبرجحان فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فهذا اما في هذا المقام -

المقام الثاني - بيان انه لا يجب على الله نصب الامام والخلاف فيه مع الاسماعيلية والاثنا عشرية على ما شرحناه فنقول الدليل على انه غير واجب انه لو وجب على الله نصب الامام لكان الواجب اما نصب امام يتمكن المكلف من الرجوع اليه والانتفاع به في دينه ودنياه او الواجب نصب امام سواء كان كذلك ام لم يكن والقسمان باطلان فالقول بالوجوب باطل -

١٠ فلما قلنا - ان القسم الاول باطل لانه غير موجود ولو كان ذلك واجبا على الله تعالى لفعله ولكنه ما فعله فان الواحد منا اذا احتاج الى هذا الامام في ان يستفيد منه علما او دينيا او يجلب بواسطته الى نفسه منفعة او يدفع عنها مضره فلواتى باى حيلة كانت لم يجد منه البتة اثرا ولا خبرا والعلم بذلك ضرورى -

وانما قلنا - ان القسم الثانى باطل لان المقصود من نصب هذا الامام اما منفعة دينية او دنيوية لا محالة والانتفاع به يعتمد امكان الوصول اليه فلما تعذر امكان الوصول اليه تعذر ذلك الانتفاع به واذا تعذر الانتفاع به لم تكن في نصبه فائدة اصلا فكان القول بوجوب نصبه عبثا -

١١ فان قيل - ان في نصبه اعظم الفوائد والمنافع وهو ان يكون هاديا الى معرفة الله تعالى على قول الاسماعيلية او ان يكون لطفا في اداء الواجبات العقلية الا ان الظلمة تخوفوه تخويفا يحتاج معه الى الاختفاء والاستتار فالذنب منهم حيث احوجوه الى الاختفاء -

والجواب - ان هذا المكلف المعين اذا لم يفعل فعلا البتة يوجب ان يصير الامام خائفا منه ثم انه بقى بحال لا يمكنه الوصول الى هذا الامام بشئ من الطرق فقد صار محروما عن هذا الانتفاع لا بامر صدر منه فكان يجب على الله تعالى ان يأمر الامام بان يظهر نفسه لهذا المحتاج فلما لم يوجد شئ من ذلك علمنا انه لا اصل لهذا الحديث -

واحتج الشريف المرتضى على انه يجب على الله نصب الامام بان قال نصب الامام لطف واللفظ على الله واجب فيلزم ان يكون نصب الامام واجبا على الله تعالى - واعلم - ان مرادنا من اللطف الامر الذى علم الله تعالى من حال المكلف انه متى وجد ذلك الامر كان حاله الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى اقرب مما اذا لم يوجد ذلك الامر بشرط ان لا ينتهى الى حد الاجاء -

اذا عرفنا هذا فنقول - انما قلنا ان نصب الامام لطف لان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المعاصى ويأمرهم بالطاعات كان حالهم فى القرب من

الطاعات والبعد من المعاصي اكمل مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس والعلم بصحة ما ذكرناه بعد استقراء العادات ضرورى -

واما قلنا - ان اللطف واجب على الله تعالى لوجهين -

الاول - ان من اتخذ ضيافة لانسان وعلم ان ذلك الانسان لا يحضر فى تلك الضيافة الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه والتمس منه الحضور فان صدق فيما قال انه يريد حضور ذلك الانسان فى ضيافته وجب ان يذهب اليه بنفسه ويلتمس منه الحضور فان لم يذهب اليه ولم يلتمس منه الحضور مع علمه بانه ان لم يفعل ذلك لم يحضر علميا انه ما كان يريد حضور ذلك الانسان فى ضيافته فكذا انه تعالى (١) اراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحظورات وعلم انه لا يقدم العبد على ذلك الفعل الا اذا نصب الله تعالى له اما ما وجب ان يكون تلك الارادة مستازمة لارادة نصب الامام فان لم يرد هذا امتنع كونه مريدا لتلك الطاعات -

الثانى - ان فعل اللطف اراحة لعذر المكلف فوجب ان يكون واجبا قياسا على التمكن -

والجواب عنه من وجوه كثيرة ذكرناها فى (نهاية العقول) وفى كتاب (المحصل فى الاصول) ونذكر ههنا نكتا كافية فى هذا الباب -

الاول - لانسلم ان نصب الامام لطف -

بيانه - هو ان اللطف الذى قررتموه انما يحصل من نصب امام قاهر سائس يربى ثوابه ويخشى عقابه واتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام اما الامام الذى لا يرى له فى الدنيا اثر ولا خبر فلا نسلم انه لطف البتة فاذا الامام الذى يمكن بيان كونه لطف لا توجبون وجوده والذى توجبون وجوده لا يمكن بيان كونه لطفًا فسقط الاستدلال -

والثانى - كما ان كون الخلق اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية اتم واكمل عند وجود الامام منه عند عدمه فكذلك هذه الاحول اكمل عند وجود القضاة المعصومين

(١) كذا فى الاصلين - والسياق يقتضى ان سقط لو من هنا -

والعساكر المعصومة والنواب المعصومين وانتم لا توجبون شيئا من ذلك على الله تعالى فعدم وجوب هذه الاشياء اما ان يقال انه لاجل ان الواجب تحصيل اصل التمكين فاما تحصيل تكميل التمكين فغير واجب او يقال كون القضاة والعساكر معصومين وان كان لطفاً من هذه الوجوه الا انه ربما اشتمل على وجه خفى من وجوه المفسدة لانعرفه فلا جرم لا يجب على الله نصب القضاة المعصومين والعساكر المعصومين وعلى التقديرين فلم لا يجوز مثله في هذه المسئلة -

الثالث - ان كون الشيء مشتملاً على المصلحة من بعض الوجوه لا يمنع اشتماله على المفسدة من وجه آخر والشيء لا يكون لطفاً واجباً على الله تعالى الا اذا كان خالياً عن جميع جهات المفسدة فاذا لا يتم القول بان نصب الامام لطف بمجرد ما ذكرتم بل لا بد معه من بيان كونه خالياً عن جميع جهات المفسدة وانتم ما يسم ذلك فاذا لم يثبت ان نصب الامام لطف -

لا يقال - انا في هذا المقام انما نتكلم مع المعتزلة وهم يسلمون لنا ان المعرفة انما يجب تحصيلها علينا لكونها لطفاً في اداء الواجبات العقلية فان كان مجرد تجويز اشتمال الشيء على المفسدة يمنع من الحكم بكونه لطفاً وجب ايضاً ان لا يحكموا بكون المعرفة لطفاً لان هذا الاحتمال قائم فيها -

لانا نقول - الفرق ظاهر وذلك لان المعرفة لطف يجب علينا تحصيلها ونحن اذا عرفنا في الشيء كونه مشتملاً على جهة من جهات الحسن ولم نعرف فيه جهة من جهات القبح غلب على طسا كونه لطفاً والظن في حقنا قائم مقام العلم في كونه سبباً لوجوب الفعل علينا فلا جرم كفى هذا القدر في ان يجب علينا تحصيل معرفة الله تعالى اما انتم فانما توجبون نصب الامام على الله تعالى ولا يمكن الجزم بوجوبه على الله الا اذا ثبت انه في علم الله تعالى خال عن جميع جهات المفسدة فاین احد البابين من الآخر بل لو ورد دليل سمعي على انه تعالى فعل ذلك استدللنا بان الله تعالى فعله على خلوه عن جميع جهات القبح وعلى كونه لطفاً (١) في نفسه لا على انه واجب على الله

(١) ر- اما انتم عكستم هذا الباب فاستدلتم بكونه لطفاً في نفسه على انه واجب - الخ

تعالى فظهر الفرق بين البابين -

الرابع - لا يبعد وجود زمان متى نصب لاهل ذلك الزمان رئيس سائس استكفوا عن طاعته فيصير نصب ذلك الرئيس في ذلك الزمان سببا لازدياد الفتنة - لا يقال - هذا وان كان محتملا الا انه نادر والنادر لا عبوة به -

لانا نقول - هب انه نادر الا انه لازم ان لا ويحتمل ان يكون ذلك الزمان زمانا لذلك النادر وبقتدير ان يكون كذلك لم يكن نصب الرئيس فيه واجبا فيثبت لا يمكنكم (١) ان تقطعوا في شئ من الازمنة بانه يجب فيه نصب الامام الرئيس على الله تعالى -

الخامس - انكم اما ان تدعوا بان نصب الامام لطف في الشرعيات او في العقلية فان كان الاول بطل قولكم لان خلوا الزمان عن التكليف الشرعية جائز فالامام الذي هو لطف فيه اولى ان يجوز خلوا الزمان عنه وان كان الثاني فنقول اما ان تدعوا ان الامام لطف في ادخال تلك الواجبات العقلية في الوجود سواء كان ادخالها في الوجود لاجل وجود وجوبها اولا لهذا الوجه واما ان تقولوا بان الامام لطف في ان يدخلها المكلف في الوجود لاجل وجه وجوبها والاول باطل لان ادخالها في الوجود لاجل وجه وجوبها لا عبوة به البتة فلم يبق لكم الا ان تدعوا ان الامام لطف في ان يدخل المكلف الواجبات العقلية في الوجود لاجل وجه وجوبها وهذا مما لا يمكنكم ان تذكروا في تقريره شيئا وذلك لان ادخال الفعل في الوجود لاجل وجه وجوبه عبارة عن كيفية من كيفية الدواعي القائمة بالقلوب ومن اين يمكن اثبات ان نصب الامام ابداله اثر في هذه الكيفيات بل لو قيل ان الامر بالعكس لكان اولى لان المنوع متبوع فاذا صار الانسان محمولا على فعل من الافعال بالتخويف صار متنفرا عنه واذا صار ممنوعا عن شئ صار راغبا فيه ثبت ان هذه التوجيهات التي يذكرها هؤلاء الاثنا عشرية توجيهات محضة وانه متى بحث عن محل الخلاف على التعيين لا يمكنهم ان يذكروا في تقرير مذهبهم بعد التلخيص خيالا فضلا عن حجة -

السادس - وهو ان عند حصول هذا اللطف المقرب اما ان يعلم الله تعالى بانه حصل ما يمنع عن الفعل او يعلم انه لم يحصل هذا المانع البتة فان كان الاول فلا نسلم انه يجب في العقول فعل مثل هذا اللطف لانه اذا كان بتقدير وجوده لا يحصل الفعل كما ان بتقدير عدمه ايضا لا يحصل لم يكن فعل مثل هذا اللطف واجبا بل العقل يوجب الامتناع منه لانه لا فائدة في فعله البتة وان كان الثاني وهو ان الله تعالى علم ان هذا اللطف يرجح جانب الفعل وعلم انه لم يحصل معه ما يمنع من الفعل فمثل هذا يقتضى وجوب حصول الاثر على ما بيناه في مسألة خلق الافعال فلو كان نصب الامام لطفًا بهذا التفسير لزال المفسد وحصلت المصالح لاحالة ولما لم يكن كذلك وجب ان لا يكون نصب الامام لطفًا -

السابع - هذا الذى يجعل نصب الامام لطفًا فيه ان كان الله تعالى عالماً بوقوعه كان واجب الوقوع فلا حاجة به الى هذا اللطف وان كان عالماً بعدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فلم يكن للطف فيه اثر البتة سلمنا ان نصب الامام لطف لكن لا نسلم ان اللطف واجب وقد قدمنا ما يدل على انه لا يجب على الله شئ اصلاً ورأساً فهذا هو الكلام المختصر في هذا الباب -

الفصل الثانى

في انه لا يجب ان يكون الامام معصوماً

قال اصحابنا والمعتزلة والزيدية والخوارج لا يجب ان يكون الامام معصوماً وقالت الاسماعيلية والاثنا عشرية يجب -

لنا انا سقيم الدلالة ان شاء الله تعالى على صحة امامة ابى بكر رضى الله عنه واجمعت الامة على انه ما كان واجب العصمة لا اقوال انه ما كان معصوماً وحيثئذ يحصل لنا من مجموع هاتين المقدمتين ان الامام ليس من شرطه ان يكون واجب العصمة اما الاثنا عشرية فقد احتجوا على وجوب عصمة الامام بوجوه -

الشبهة الاولى - انا انما احوجنا الخلق الى الامام لجواز الخطأ عليهم فلو حصل في

الامام هذا المعنى لا فتقر هو ايضا الى امام آخر فيلزم اما التسلسل او الدور وهما محالان فوجب ان لا يتحقق فيه جواز الخطأ -

واعلم انهم احتجوا فقالوا ان دليلنا في وجوب وجود الامام وفي وجوب عصمته بعينه هو عين الدليل الذي يعرف به وجود الصانع ووجوب وجوده وذلك لانا نقول العالم يجوز وجوده ويجوز عدمه فافتقر رجحان وجوده على عدمه الى مرجح فكذا تولنا المخلق يجوز عليهم الطاعة ويجوز عليهم المعصية فافتقر رجحان الطاعة على المعصية الى المرجح وهو الامام ثم قلنا الجواز الذي هو علة الحاجة الى المؤثر غير حاصل في الصانع والا فتقر الى مؤثر آخر فيلزم اما الدور واما التسلسل فكذا ههنا -

قلنا جواز الاقدام على المعصية غير حاصل في الامام والا فتقر الى امام آخر فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان ثبت ان مسألة اثبات الإمامة بعينها مطابقة لمسئلة اثبات الصانع -

الشبهة الثانية - في وجوب العصمة انه ثبت بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان الشريعة التي جاء بها فانه اوجبها على جميع المكلفين الى يوم القيمة ولما اوجبها على جميع المكلفين وجب وصولها الى جميع المكلفين والا لكان ذلك تكليف ما لا يطاق -

اذا ثبت - هذا فنقول هذه الشرائع لا بد لها من حافظ يحفظها عن التغير ومن ناقل ينقلها اليها وذلك الناقل لا بد وان يكون واجب العصمة اذ لو لم يكن كذلك لم يكن ثقاه مفيدا للعلم وذلك الناقل الذي هو واجب العصمة اما ان يكون بمجموع الامة على ما ذهب اليه من يقول الاجماع حجة او بعض آحاد الامة والاول باطل لان وجوب عصمة كل الامة غير ثابت بالعقل لانا ترى النصارى على كثرتهم يجمعون على الاباطيل فاذا وجوب عصمة بمجموع الامة لا يعرف الا بالدلائل السمعية وكل دليل ثقلي فانه لا يبعد تطرق التخصيص والنسخ اليه فاذا كل دليل يدل على ان الاجماع حجة فانه لا يتم كونه دليلا الا اذا عرفنا انه لم يوجد له ناسخ ولا مخصص وانما

وانما يحصل لنا العلم بهذا لعدم لو عرفنا انه لو حصل هذا الناسخ او هذا المخصص
لوجب ان يصل اليه وانما نعرف انه لو كان لو وصل اليه لو علمنا انه لا يجوز على الامة
ان يخلوا بنقل بعض الشرائع وانما نعرف انه لا يجوز فيهم هذا الاخلال اذا عرفنا
كونهم موصوفين بوجوب العصمة فثبت ان العلم بانه لم يحصل الاخلال بنقل الشريعة
متى استفدناه من الاجماع لزوم الدور والدور باطل فكان هذا القسم باطلا -

واذا بطل هذا القسم ثبت ان المتكفل بنقل الشريعة وحفظها عن التغيير والتبديل
اشخاص معينون موصوفون بوجوب العصمة وذلك هو المطلوب -

لا يقال لم لا يجوز ان يقال الشريعة تبقى محفوظة بنقل اهل التواتر -

لانا نقول - نقل اهل التواتر يدل على ان ما نقلوه صحيح لكن لا يدل على ان الذي
لم ينقلوه لم يوجد فإين احد البابين من الآخر وهذه الشبهة كانوا يرتبونها على وجوه
سنيقة ونحن رتبناها لهم على هذا الوجه -

الشبهة الثالثة - الامام في اللغة عبارة عن الشخص الذي يؤم به ويقتدى به كالرءاء
فانه اسم لما يرتدى به واللعاف اسم لما يلتحف به اذا ثبت هذا فنقول لوجوزنا
الذنب على الامام فحال اقدمه على ذلك الذنب اما ان يقتدى به ولا يقتدى به فان
كان الاول كان الله قداما بالذنب وانه غير جائز وان كان الثاني خرج الامام
عن كونه اماما لان المأموم اذا رأى ما علم حسنه فعله واذا رأى ما علم قبحه لم يفعله
فحينئذ لا يكون متبعاله ولا مقتديا به بل يكون متبعا للدليل وذلك يقدح في كونه
اماماً فثبت ان الخطأ على الامام غير جائز -

الشبهة الرابعة - لوجاز الذنب على الامام فبتقدير اقدمه على سفك الدماء واستباحة
الفروج وانواع الظلم اما ان يجب على الرعية منعه عن هذه الافعال او لا يجب فان
وجب فاما ان يجب ذلك على مجموع الامة او على آحاد الامة لا جائز ان يقال
يجب على مجموع الامة منعه عن تلك الافعال لوجهين -

الاول - ان اطباق جميع الرعايا الموجودين في الشرق والغرب على الفعل الواحد
ممتنع فحينئذ لا يحصل منع الامام عن تلك الافعال المنكرة -

لثاني - انا نرى الملك العظيم اذا اقدم على فعل قبيح فكل واحد من آحاد الرعايا يخاف من اظهار الانكار عليه لانه يخاف ان يصير غيره موافقا لذلك الملك في ذلك الفعل القبيح وحيثئذ يأخذون هذا الواحد الذي اظهر الانكار ويقتلونه واذا كان هذا الخوف حاصلا لكل واحد من آحاد الرعية امتنع اجتماعهم على منع ذلك الملك عن ذلك الفعل القبيح -

واما القسم الثاني - وهو ان يجب على كل احد من آحاد الرعية اظهار الانكار على الملك الكبير فهذا ايضا بعيد من وجهين -

الاول - ان كل واحد من آحاد الرعية لا يقوى على مقاومة امير صغير فكيف على معاداة (١) ملك الدنيا -

الثاني - ان المقصود من نصب الامام ان يؤدب كل واحد من آحاد الرعية فلو كلفنا كل واحد من آحاد الرعية ان يؤدب الامام لزم الدور فان هذا انما يترجم عن معصيته بسبب ذلك وذلك يترجم بسبب هذا ومعلوم ان الدور باطل -

واما القسم الثالث - وهو ان يقال ان عند اقدام الامام على المعاصي والقواحش لا يجوز منعه عنها البتة فهو ايضا باطل لان الدلائل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة فتتناول الامام وغيره وايضا فعلى هذا الطريق يصير نصب الامام سببا لتكثير القواحش ومعلوم ان المقصود منه تقليلها فهذا يفضي الى التناقض . فثبت ان الامام لو لم يكن واجب العصمة لافضى الى هذه الاقسام الباطلة فوجب القول بكونه باطلا -

الشبهة الخامسة - التمسك بقوله تعالى لابراهيم (قال انى جاعلك للناس ائمة) قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدي الظالمين) دلت الآية على ان عهد الامامة لا يصل الى من كان ظالما وكل من كان مذنباً فانه ظالم قال تعالى (فمنهم ظالم لنفسه) فصارت الآية نصاً في ان كل من كان مذنباً سواء كان ذنبه ظاهراً او باطناً فانه لا يكون اماماً واذا كان كذلك ثبت ان الامام لا بد وان يكون معصوماً -

والجواب عن الشبهة الاولى - انها مبنية على المسألة الاولى وهى ان الخلق لما كان

الخطأ عليهم جائزا احتاجوا الى نصب الامام وقد تقدم الجواب عن كلامهم فيه
والجواب عن المشبهة الثانية - ان الشريعة انما تبقى محفوظة بنقل الناقل المعصوم
لو كان ذلك الناقل المعصوم بحيث يرى ويمكن الوصول اليه والرجوع الى قواه
فاما اذا لم يكن كذلك لم تصر الشريعة محفوظة بنقله فسقطت هذه الشبهة -

والجواب عن الشبهة الثالثة - انه لانزاع في انه يجب على كل واحد من آحاد الرعية
ان يقتدى بنواب الامام من القضاة والعلماء والشهود مع انهم بالاتفاق ليسوا
معصومين وكما يقولونه فيهم فهو جوابنا عن الامام الاعظم -

والجواب عن الشبهة الرابعة - المعارضة ايضا بنواب الامام وذلك ان الامام
المعصوم اذا فوض الامارة والوزارة الى بعض الناس فذلك المفوض اليه غير
معصوم فبتقدير صدور الذنب عنه فالمانع له اما الامام الاكبر وحده او مع غيره
والاول باطل لان الامام الاكبر وحده لا يقدر على دفع ذلك الأمير مع عساكره
الكثيرة ألا ترى ان عليا رضي الله عنه لم يقدر على دفع معاوية عن الامر مع ما كان
معه من العساكر الكثيرة فضلا عن ان يقدر عليه وحده - الثاني - وهو ان الدافع
لذلك الامر هو الامام الاكبر مع عساكره فهذا ايضا باطل لان عساكره ليسوا
معصومين فربما لا يمثلون امر الامام المعصوم فثبت ان تفويض الامارة والوزارة
الى غير المعصوم سبب لازدياد الشر والفتنة وكل ما تقولونه ههنا فنحن ايضا نقوله
في الامام -

والجواب عن الشبهة الخامسة - ان الآية دالة على ان شرط الامام ان لا يكون
مشتغلا بالذنب فاما ان يكون واجب العصمة فلا دلالة في الآية عليه -

الفصل الثالث

فيما يصير الامام به اماما

اتفقت الامة على ان النص من الله تعالى ورسوله على شخص بالامامة سبب مستقل
لصيرورته اماما لكنهم اختلفوا في انه هل يصير اماما بطريق آخر سوى هذا

التنصيب ام لا قالت الريدية ان الفاطمي اذا كان عالماً زاهداً وخرج بالسيف
ودعى الى نفسه بالامامة صار اماماً - وقال اصحابها والمعتزلة عقد البيعة سبب
لحصول الامامة - والاثنى عشرية انكروا ذلك -

لنا انا سقيم الدلالة على صحة امامة ابي بكر رضى الله عنه وامامته لم تستقد الا بالبيعة
وهذا يقتضى ان البيعة طريق لحصول الامامة اما الاثنى عشرية فقد احتجوا على
ان البيعة لا يمكن ان تكون سبباً لحصول الامامة لوجوه -

الشبهة الاولى - ان هؤلاء الذين يبايعون الامام لا قدرة لهم البتة على التصرف
في اقل الامور وعلى اقل الاشخاص ومن لا قدرة له على التصرف في اقل الامور
وعلى اقل الاشخاص كيف يعقل ان تكون له قدرة على اقداراً غير على التصرف في
جميع اهل الشرق والغرب -

الشبهة الثانية - ان اثبات الامامة بالبيعة والعقد يفضي الى الفتنة لان كل اهل
بلد يقولون الامام منا اولى والعقد (١) الصادر منا ارجح ولا يمكن ترجيح البعض
على البعض فيفضي الى الهرج والمرج واثارة الفتنة ومعلوم ان المقصود من نصب
الامام ازالة الفتنة بقدر الامكان فنصب الامام بطريق البيعة يفضي الى التناقض
فكان باطلاً -

الشبهة الثالثة - ان منصب الامامة اعلى واعظم من منصب القضاء والحسبة واهل
البيعة لما لم يتمكنوا من نصب القاضي والمحاسب فبان لا يتمكنوا من نصب الامام
الاعظم اولى -

الشبهة الرابعة - الامام نائب الله تعالى ونائب رسوله ونيابة الغير لا تحصل الا باذن
ذلك الغير فوجب ان لا يثبت الامام الا بنص الله ونص رسوله فثبت ان الامامة
لا تثبت الا بالنص -

الشبهة الخامسة - ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون افضل الخلق
كلهم وان يكون اعلم الامة كلهم وان يكون مسلماً فيما بينه وبين الله ولا اطلاع
لاحد من الخلق على هذه الصفات والله تعالى هو العالم بها واذا كان كذلك وحب

ان لا يصح نصب الامام الا بالمص -

الجواب - عن الاول انه منقوض بما ان الشاهد لا قدرة له على التصرف في المدعى عليه ثم ان القاضي بقوله يصير متمكنا من التصرف فيه فكذا ههنا -

والجواب عن الثاني - ان الترجيح يحصل اما بزيادة العلم او الزهد او السن او النسب او كثرة ميل الخلق اليه فان حصل الاستواء في الكل وتعذر الترجيح فيتدافعا ويتدءا بعقد آخر -

والجواب عن الثالث - انه لا استبعاد في ان يأذن الله تعالى في تولية الامامة ولا يأذن في تولية القضاء وايضا والتحكيم جائز على مذهب بعض الفقهاء -

وعن الرابع - وهو قولهم اذا كان نصب الامام من الامة كان الامام نائب الامة لانائب الله تعالى بفخوابه لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة شخصا معينا يكشف عن كونه نائب الله تعالى -

وعن الخامس - انا لاسلم ان العلم القطعي بحصول تلك الصفات شرط بل الشرط عندنا حصول الظن فقط -

الفصل الرابع

في اقامة الدلالة على ان الامام الحق بعد

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابوبكر رضى الله عنه

والمعتمد في المسئلة ان الامة مجمعة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما ابوبكر واما علي واما العباس رضى الله عنهم وادا بطل القول بان الامام هو علي او العباس رضى الله عنهما وجب القطع بان الامام هو ابوبكر رضى الله عنه -

واعلم ان هذا الدليل مبني على مقدمات -

المقدمة الاولى - ان الامة مجمعة على ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم احد هؤلاء الثلاثة -

واعلم ان الانصار طلبوا الخلافة لانفسهم في اول الامر وقالوا امنا امير ومنكم امير فلما ناظرهم أبو بكر في ذلك تركوا قولهم وصار ذلك القول باطلا باجماع الامة وكل من نظر في كتب السير علم وتيقن اتفاق الامة على ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليس الا احد هؤلاء الثلاثة -

المقدمة الثانية - ان عليا رضى الله عنه ما كان بعد وفاة الرسول عليه السلام في العجز الى حيث لا يمكنه طلب حق نفسه وما كان أبو بكر رضى الله عنه في القوة والتسلط بحيث يمكنه غصب الحق من علي رضى الله عنه -

والدليل عليه ان عليا رضى الله عنه كان في غاية الشجاعة والشهامة - وكانت فاطمة رضى الله عنها مع علو منصبها زوجة له وكان الحسن والحسين رضى الله عنهما ابنيه وكان العباس مع علو منصبه معه فانه يروى في الاخبار ان العباس قال لعلي امد يدك أبا يعك حتى يقول الناس عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله ولا يختلف عليك اثنان - والزيبر كان مع غاية شجاعته مع علي فنه يروى انه سل سيفه وقال لا ارضى بخلافة أبي بكر - واما أبو سفيان فانه قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان تلى عليكم تيم والله لا ملئن الوادي عليكم خيلا ورجلا واما جملة الانصار فانهم كانوا اعداء أبي بكر وذلك لانهم طلبوا الامامة لانفسهم فدفعهم أبو بكر عنها بقوله عليه السلام (الاثمة من قریش) فلو كان علي رضى الله عنه منصوبا عليه نصا ظاهرا لعرفوه ولو عرفوه لقالوا لا أبي بكر نحن اردنا ان نأخذ الخلافة لانفسنا فلما منعتنا عنها فنحن نمنعك ايضا عن الظلم ونسلمها الى مستحقها فان من المعلوم ان الخصم القوي اذا وجد مثل هذا الطمن لا يتركه ثبت بما ذكرنا ان الامامة لو كانت حقا لعلي بالنص لكان في غاية القدرة على اخذها ومنع الظلم المنازع فيها واما أبو بكر فمعلوم انه ما كان معه عسكر ولا شوكة ولا مال وعند الروافض انه كان ضعيفا جبانا ومتى كان الامر كذلك استحال في مثل علي مع كثرة اسباب امره والقوة والشوكة في حقه ان يصير عاجزا في يد شيخ ضعيف ليس له مال ولا عسكر ولا قوة بدن ولا قوة قلب ثم يبلغ ذلك العجز الى حيث لم يخرج عن داره ولم يظهر المحاربة والمنازعة بوجه من الوجوه وهذا

وهذا مما لا يقبله العقل البتة -

واعلم - ان احوال الاثنى عشرية في هذا الباب عجيب وذلك لانهم اذا وصفوا عليا بالشجاعة والشوكة بالغوا في ذلك الوصف بحيث يخرجونه عن العقول واذا تكلموا في هذه المسئلة وصفوا عليا بالعجز ويبالغون فيه مبالغة يخرجونه عن العقول -
المقدمة الثالثة - ان نقول لما ثبت بالاجماع ان الامام احد هؤلاء الثلاثة فنقول وجدنا عليا وعباسا تركا المنازعة مع ابي بكر فذلك الترك اما للعجز او للقدرة لا جأز ان يكون للعجز لما قررناه في المقدمة الثانية ثبت انها تركا المنازعة مع القدرة على المنازعة فان كانت الامامة حقاً لواحد منهما كان ترك هذه المنازعة معصية كبيرة وذلك يوجب انعزاً لها فلذا ثبت انعزاً لها ثبت القول بامامة ابي بكر رضى الله عنه وان لم تكن الامامة حقاً لها وجب ان تكون حقاً لابي بكر لئلا يخرج الحق عن جميع اقوال الامة ثبت انه لا بد على كل حال من الاعتراف بامامة ابي بكر رضى الله عنه -
واعلم - انه لا كلام للخالف على هذا الدليل الى كلامهم المشهور من ان عليا انما ترك المحاربة لاجل الفتنة (١) والخوف ونحن ابطلنا هذا الكلام فيبقى هذا الدليل سالماً عن المعارضة -

اما الشيعة - فقد احتجوا على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على بن ابي طالب لوجوه -

الشبهة الاولى - وهي التي عاها يعولون وبها يصولون ان قالوا اجمعت الامة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما على واما ابوبكر او العباس رضى الله عنهم - ولا يجوز ان يكون الامام هو ابوبكر او العباس فتعين ان يكون الامام هو عليا فتفتقر في تقدير هذا الدليل الى مقدمات -

المقدمة الاولى - ان الاجماع حجة قالوا والدليل عليه اننا قد دللنا على ان زمان التكليف لا يخلو من معصوم البتة وقول المعصوم حجة فاذا حصل الاجماع كان ذلك الاجماع شتملاً على قول ذلك المعصوم فوجب ان يكون الاجماع حجة -
المقدمة الثانية - ان ابا بكر والعباس لم يكونا صالحين للامامة قالوا لانه ثبت بالعمل

ان الامام لابد وان يكون واجب العصمة وثبت باجماع الامة انها ما كانا واجبي
للعصمة واذا ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وثبت انها ما كانا
واحى العصمة ثبت انها ما كانا صالحين للامامة ولما بطلت امامتهما وجب القطع
بامامة علي حتى لا يخرج الحق عن قول كل الامة فهذا هو العمدة الكبرى للاثني
عشرية في هذه المسئلة -

الشبهة الثانية (١) - ان ابا بكر والعباس لم يكونا صالحين للامامة قالوا لانه ثبت
بالعقل ان قالوا لو كان ابو بكر اماما لكانت امامته اما ان تثبت بالنص او البيعة والقسمان
باطلان فبطل القول بامامة ابي بكر اما الحصر فلان كل من قال بامامته لم يثبتها
الا باحد هذين الطريقين -

انما قلنا - انه لا يمكن اثباتها بالنص لانه لو كان منصوبا عليه بالامامة لكان توقيفه
يوم السقيفة امامة نفسه على البيعة من اعظم المعاصي وذلك يقدح في امامته ولكان
قوله (اقولوني) من اعظم المعاصي -

وانما قلنا - انه لا يمكن اثباتها بالبيعة للوجوه التي حكيناها في الفصل الثالث حكاية
عنهم في بيان انه لا يجوز ان تكون البيعة طريقا الى ثبوت الامامة قالوا فثبت انه
لو كان اماما لكانت امامته باحد هذين الطريقين وثبت فساد كل واحد منهما
فبطل القول بكونه اماما -

الشبهة الثالثة - قالوا انه صلى الله عليه وآله سلم نص على امامة علي بن ابي طالب
رضي الله عنه نصا جليا لا يقبل التأويل فوجب القطع بكونه اماما والذي يدل على
وجود هذا النص الجلي ان هذا النص ثبت بخبر التواتر وخبر التواتر يفيد العلم -
انما قلنا انه ثبت بخبر التواتر - لان خبر التواتر عن الامور الماضية يعتبر في كونه

(١) كذا في ر - وفي مص - المقدمة الثالثة - الا ان قوله في الشبهة الرابعة -

والمرق بين هذه الشبهة والثانية انهم في الشبهة الثانية - الخ يدل على صحة ما في -

ر - فحيث قلنا فيما تقدم - ففتقر في تقرير هذا الدليل الى مقدمات - لعل

صوابه - الى مقدماتين -

مفيدا للعلم بثلاث شرائط اولها ان يكون المخبرون بلغوا في الكثرة والتفرق في البلاد الى حيث يمتنع عقلا اتفاقهم على الكذب وهذا الشرط حاصل ههنا وذلك لان الشيعة مع كثرتهم وتفرقتهم في مشارق الارض ومغاربها يخبرون عن ان وجود هذا النص حاصل -

وثانيها - يكون المخبرون انما يخبرون عن امر محسوس وهذا الشرط حاصل ههنا وذلك لان المخبر عنه تنصيص محمد عليه السلام على امامة علي وذات محمد عليه السلام وذات علي وتكلم محمد عليه السلام بهذا الكلام كل ذلك امر محسوس وهذا الشرط ههنا حاصل -

وثالثها - ان يكون حال المخبرين في كثرتهم وامتناع اتفاقهم على الكذب في جميع الازمنة مثل ما في هذا الزمان -
والذي يدل على حصول هذا الشرط في هذه الواقعة وجهان -

الاول - ان هؤلاء الشيعة مع كثرتهم وامتناع اجتماعهم على الكذب يخبرون انه اخبرهم قوم شأنهم كذلك وكذلك الطبقة الثانية والثالثة وهكذا جميع الطبقات الى زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى رضى الله عنه (١) كانوا في الكثرة وامتناع الاجتماع على الكذب على ما هم عليه في هذا اليوم ولما كانوا اهل زماننا بالعين الى حد التواتر وهو لاء قد اخبروا ان كل واحد من الطبقات لماضية كانوا هكذا حصل العلم بان الطبقات للماضية كانوا على هذه الصفة -

الثاني - او فرضنا ان بعض الطبقات الماضية كانوا اقل عدد التواتر لوجب ان يشتهر ذلك وان يصل هذا الخبر اليها فلما لم يصل هذا الخبر اليها علمنا ان المخبرين عن هذا الخبر في جميع الطبقات كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر فثبت بما ذكرنا حصول التواتر في نص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على امامة علي بن ابي طالب وخبر التواتر يفيد العلم وذلك يفيد المطلوب -

الشبهة الرابعة - ان الامام منصوح عليه من قبل الله وقبل رسوله عليه السلام ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون الامام هو علي بن ابي طالب رضى الله عنه

والفرق بين هذه الشبهة والثانية إنهم في الشبهة الثانية بينوا أنه لا يجوز أن تكون طريقا إلى ثبوت الإمامة وأما ههنا فإنهم لا يقولون البيعة لا يجوز أن تكون طريقا إلى الإمامة بل قالوا هب أن للبيعة يجوز أن تكون طريقا للإمامة ألا أنه صحت (١) الدلالة على أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نص على إمامة من يكون أمما بعده ثم يستنتج من هذا أن ذلك المنصوص عليه لابد وأن يكون هو عليا -
 إنما قلنا - أنه عليه السلام نص على إمامة من كان أمما بعده لوجوه -

الأول - أن النبي عليه السلام لم يخرج عن المدينة قط الا وقد استخلف عليها رجلا وإنما كان يفعل ذلك كيلا يختل أمر بالرعية وهذا المعنى بعد الموت أهم لأن رعاية المصالح وقت الغيبة وإن كانت شاقة إلا أنها كانت ممكنة لِمَ عايتها بعد الموت فغير ممكنة فلما لم يترك الرسول عليه السلام الاستخلاف وقت الغيبة القليلة فكيف يجوز أن يتركه وقت الغيبة العظمى وهي الموت -

الثاني - أن النبي عليه السلام قال (إنما أنا لكم مثل الموالد لو لدته فاذلذذهب لتحذكم إلى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها) الحديث فكما أنه يجب على الوالد المشفق رعاية مصالح أولاده حال حياته فكذا يجب عليه رعاية مصالحهم بعد مماته لئلا يضيعوا ومعلوم أنه لو لم يستخلف ولم ينص على أحد لضلوا في دينهم ودنياهم فوجب القطع بأنه نص على من يكون أمما بعده -

الثالث - أن النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الشفقة على الأمة وفي إرشادهم إلى الإصلاح أن علمهم في كيفية الاستنجاء ثلاثين أدبا ومن المعلوم أن المصالح المتعلقة بالإمامة التي هي أعظم المصالح في الدين والدنيا بعد الرسالة أعظم من سائر المصالح فلما علم في أحسن المصالح وأدونها رتبة وهو الاستنجاء ثلاثين أدبا فكيف يليق به أن يرسل أمر الإمامة بالكلية مع أنها أعظم المناصب في الدين والدنيا -

الرابع - أنه عليه السلام لم يخرج من الدنيا حتى صار أمر الدين كاملا كما قال تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي) والإمامة أعظم أركان الدين فهذا يقتضي أن أمر الإمامة قد تم قبل وفاته وهذا المعنى إنما يحصل إذا قلنا أنه

نص على ائمة شخص معين ثبت بمجموع ما ذكرنا انه عليه السلام نص حال حياته على ائمة من يكون اما ما بعده فنقول ذلك الشخص لا يجوز ان يكون هو ابو بكر اذ لو كان كذلك لكان توقيفه الامر على المبيعة من اعظم المعاصي وذلك يقدح في امامته ولما ثبت انه ليس ابو بكر ولا العباس ايضا ثبت انه على ثلاث يخرج الحق عن قول كل الامة -

الشبهة الخامسة - ان عليا افضل الخلق بعد الرسول عليه السلام والا فضل يجب ان يكون اما ما -

اما المقدمة الاولى فسيجيئ تفسيرها بعد ذلك -

واما المقدمة الثانية - فالدليل على صحتها ان من جعل اماما غيره فقد جعل متبوعا لذلك الغير وجعل الاكل تبعا للاتقص قبيح في العقول الاترى ان من بنى مدرسة بفعل واحدا من اوساط الفقهاء مدرسا فيها ثم امر الشافعي واباحنيفة ان يجلسا في درسه وان يكونا من اتباعه واشياعه فان كل واحد يذمه عليه ويلومه ويقول انك جعلت الكامل تبعا للتقص وهذا قبيح في العقول واذا ثبت ان عليا افضل الخلق وثبت ان الافضل هو الامام ثبت ان عليا هو الامام بعد رسول الله عليه السلام -

الشبهة السادسة - قالوا ان عليا اعلم الصحابة واشجعهم واشدهم التصاقا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فوجب ان يكون هو القائم مقامه -

اما انه اعلم واشجع - فسيأتى الدليل عليه واما انه اشد هم التصاقا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو ظاهر امان حيث السب فلا شك فيه واما من حيث الصهرية فكذلك واذا ثبت هذا وجب ان يكون هو الامام لان الامام هو الذي يؤتم به ويقتدى به وهذا لا يتأتى الا بسبب العلم والشجاعة فاذا كان علمه وشجاعته اكثر كان الاقتداء به والا هتداء بهداه اولى -

الشبهة السابعة - قوله (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم) امر بطاعة اولى الامر امرا جزءا فوجب على اولى الامر ان لا يأمر والا بالطاعة اذ لو جاز ان يأمر بالمعصية مع ان الله تعالى امر نابطا عنهم مطلقا لكان قد امرنا على هذا التقدير

بالمعصية وذلك باطل - اذا ثبت هذا علمنا ان اولى الامر الذين امرنا الله بطاعتهم لا يأمرؤن الا بالطاعة وهذا يقتضى ان المراد باولى الامر في هذه الآية شخص واجب العصمة فثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وكل من قال بذلك قل الله على رضى الله عنه -

المشبهة الثامنة - ان ابا بكر والعباس ما كانا صالحين للامامة فتعين ان يكون الامام هو عليا -

انما قلنا انهما ما كانا صالحين - وذلك لانهما كانا كافرين في اول الامر وكل من كفر بالله طرفة عين لم يصلح الامامة والدليل عليه قوله تعالى (واذا بتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين) وجه الاستدلال به ان لفظ العهد مطلق وذكر الامامة قد جرى قبل ذلك فوجب ان يكون المراد من هذا العهد هو الامامة - اذا ثبت هذا فنقول كل من كان كافرا فهو ظالم لقوله تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) ولقوله تعالى (والكافرون هم الظالمون) واذا ثبت هذا فنقول كل شخص اتصف بالكفر فهو في تلك الحالة يتصف بالظلم وكان في ذلك الوقت موصوفا بانه ظالم فوجب ان يصدق عليه في ذلك الوقت انه لا ينال عهد الامامة وقولنا بانه لا ينال عهد الامامة كلام يتناول الوقت الخاص الحاضر وجملة الاوقات المستقبلية بدليل صحة استثناء جميع الاوقات منه فيقال ان هذا الظالم والكافر لا ينال عهد الامامة لا بعد كفره ولا بعد ظلمه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ فثبت ان الكافر حال ما كان موصوفا بكفره صدق عليه انه لا ينال عهد الامامة البتة في شئ من اوقات وجوده لاحال كفره ولا بعد كفره - واذا ثبت هذا ثبت ان كل من كفر بالله طرفة عين فانه لا ينال عهد الامامة بمقتضى هذه الآية وثبت ان ابا بكر وعمر والعباس رضى الله عنهم كانوا قبل ظهور دين محمد عليه السلام على الكفر فوجب ان يخرجوا عن صلاحية الامامة واذا خرجوا عن هذه الصلاحية تعين على رضى الله عنه الامامة -

واعلم ان هذه الآية كما دلت على ان عليا هو الامام بعد النبي عليه السلام فكذلك

تدل

تدل على انه لم يكفر طرفة عين بالله لانه لو كان قد كفر بالله في اول عمره لزم بحكم هذه الآية ان لا يكون اهلا للامامة فثبت ايضا ان ابا بكر والعباس ليسا اهلا للامامة بمقتضى هذه الآية فيلزم خروج ابي بكر والعباس وعلى عن اهلية الامامة وكان اجماع الامامة على ان الامام بعد رسول الله احد هؤلاء الثلاثة باطلا ولما كان الطعن في الاجماع فاسدا وثبت ان ابا بكر والعباس كانا قد كفرا بالله قبل ظهور دين محمد عليه السلام ثبت ان عليا رضى الله عنه لم يكفر بالله قط حتى لا يلزم الطعن في الاجماع -

الشبهة التاسعة - التمسك بقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) امرنا بالكون مع الصادقين والامر بالكون مع الصادقين مشروط بوجود من يعلم قطعا انه من الصادقين والذي يعلم قطعا انه من الصادقين هو الذى يعلم منه كونه واجب العصمة فثبت ان الخلق مأورون بمتابعة شخص واحد واجب العصمة واذا ثبت ذلك ثبت ان الامام هو على بالوجه الذى قررناه في الطرق المتقدمة -

الشبهة العاشرة - التمسك بقوله تعالى (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله) وهذه الاولوية مطلقة فوجب حملها على الكل دفعا للاجمال وايضا يصح استثناء اى وصف اريد كقوله (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض) الا في كونه قائما مقامه بعد موته والا في التصرف في اتباعه وحكم الاستثناء انراج مالولاه لدخل فثبت ان هذا اللفظ يتناول الامامة - اذا ثبت هذا فنقول لاشك ان ابا بكر ما كان من اولى الارحام لمحمد عليه السلام وكان على كذلك فكان على رضى الله عنه اولى بالامامة -

الشبهة الحادية عشر - التمسك بقوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) -

وجه الاستدلال بالآية ان قول - هذه الآية تدل على امامة شخص معين ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الشخص هو عليا -

اما بيان المقام الاول - فالدليل عليه ان لفظ الولي مستعمل في معنيين -
احدهما - المتصرف كقوله عليه السلام (ايما امرأة تكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل) -

والثاني - المحب والناصر كقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض)
وبجب ان لا يكون حقيقة في معنى آخر قليلا للاشتراك -

اذا ثبت هذا فنقول - الولي المذكور في هذه الآية ليس بمعنى الناصر فوجب
ان يكون بمعنى المتصرف واما قلنا انه ليس بمعنى الناصر لان الولي المذكور في
هذه الآية غير عام في حق كل المؤمنين لانه تعالى ذكره بكلمة انما وهي للحصر
قال الشاعر -

ولست بالاكثر منهم حصي وانما العزة للكاثر

واما الولاية بمعنى النصره فهي عامة في حق كل المؤمنين بدليل قوله تعالى (والمؤمنون،
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) ويلزم من صحة هاتين المقدمتين القطع بان الولاية
المذكورة في هذه الآية ليست بمعنى النصره واذا بطل هذا المعنى وجب ان يكون
المراد من الولاية المذكورة في هذه الآية التصرف فصار معنى الآية انما المتصرف
فيكم ايها الامة هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا والمتصرف
في كل الامة هو الامام فثبت ان هذه الآية دالة على امامة شخص معين واذا ثبت
هذا فنقول وجب ان يكون ذلك الشخص هو عليا رضي الله عنه ويدل عليه
وجهان -

الاول - ان الامة في هذه الآية على قولين منهم من قال انها لا تدل على امامة احد
منهم ومنهم من قال انها تدل على امامة علي بن ابي طالب وليس في الامة احد يقول
انها تدل على امامة غيره فلما ثبت دلالتها على اصل الامامة وجب دلالتها على امامة
علي بن ابي طالب اذ لو دلت على امامة غيره كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع
وهو باطل -

الثاني - انه اتفق ائمة التفسير على ان المراد بقوله تعالى (الذين يقيمون الصلاة

ويؤتون الزكاة وهم راكعون) هو علي بن أبي طالب غلاما دل قوله انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا على ائمة من كان مرادا بقوله (والمؤمنون الذين يقيمون الصلوة) وثبت ان المراد بذلك هو علي ثبت دلالة هذه الآية على امامة علي رضي الله عنه -

الشبهة الثانية عشر - التمسك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (من كنت مولاه فعلي مولاه) والكلام في التمسك بهذا الخبر مبنى على مقامين -
الاول - تصحيح اصل الخبر واقتوى ما قيل فيه ان الامة في هذا الخبر على قولين منهم من تمسك به في اثبات فضيلة علي ومنهم من تمسك به في اثبات امامته وذلك يقتضى اتفاقهم على قبوله وكل خبر اجمعت الامة على قبوله وجب القطع بصحته -
واما المقام الثاني - وهو التمسك به على الامة فهو من وجهين -

الاول - ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال (أولست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه) -

واعلم ان التمسك بهذا الوجه ووقوف على مقدمات -

الاولى - ان لفظ المولى يحتمل الاولى والدليل عليه قوله تعالى (ما واكم النار هي مولاكم) -

قل المفسرون - معناه النار اولى بكم فدل هذا على ان لفظ المولى يحتمل الاولى -
المقدمة الثانية - ان المراد من قواه من كنت مولاه فعلي مولاه معناه من كنت اولى به فعلي اولى به - والدليل عليه ان لفظ المولى يحتمل الاولى فان لم يحتمل لفظ المولى معنى آخر وجب حمله ههنا على الاولى وان احتمل معنى آخر سوى الاولى فنقول على هذا التقدير يكون لفظ المولى مجعلا محتاجا الى البيان والتفسير والكلام المدكور في مقدمته وهو ذكر الاولى يصلح بيانا له فوجب ان يكون هذا المجمل مفسرا بما ذكرنا في المقدمة الاولى ازالة للاجمال ثبت انه سواء كان لفظ المولى محتملا لمعنى آخر سوى الاولى او غير محتمل له فانه يجب ان يكون المولى مفسرا ههنا بالاولى -

المقدمة الثالثة - لما ثبت ان قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه معناه من كنت اولى به فعلي اولى به فنقول هذا يدل على الامة لان قوله من كنت اولى به فعلي اولى به وجب حمله على ثبوت الاولوية في جميع الاشياء بدليل صحة الاستثناء وبدليل دفع الاجمال ومعنى الاولوية ان تقاذ حكمة فيهم اولى من تقاذ حكمهم في انفسهم ولا معنى للامامة الا هذا ثبت بهذا دلالة هذا الخبر على امامة علي ابن ابي طالب الوجه الثاني - في بيان دلالة هذا الخبر على الامامة ان لفظ المولى في اللغة جاء بمعنى المعتق والمعتق وابن العم والخليف والناصر والمتصرف ودل الاجماع على انه ليس المراد المعتق والمعتق وابن العم والخليف ولا يجوز ان يكون المراد الناصر لانه يصير التقدير من كنت ناصرا له فعلي ناصره وهذا غير جائز لان هذا المعنى في غاية الظهور فلا يليق با رسول عليه السلام ان يجمع الجمع العظيم لشرح هذا المعنى -

ولما بطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد المتصرف فيصير المعنى من كنت متصرفا فيه كان على متصرفا فيه ولا معنى للامامة الا ذلك ثبت ان هذا الخبر يدل على امامته الشبهة اشالة عشر - التمسك بقوله عليه السلام (انت مني بمنزلة هرون من موسى) اما بيان صحة هذا الخبر فكما تقدم ذكره في خبر المولى -

واما الاستدلال - به على الامامة فهو مبني على مقدمات اولها ان هرون عليه السلام كان خليفة لموسى عليه السلام بعد موته والدليل عليه انه كان خليفة له حال حياته فوجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير ان يبقى -

وانما قلنا - انه كان خليفة له حال حياته لقوله تعالى (واذا قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي) -

وانما قلنا - انه لما كان خليفة له حال حياته وجب ان يكون خليفة له بعد موته لان هرون بحيث لو بقي بعد وفاة موسى لكان خليفة له لانه لو لم يكن كذلك لاقتضى ذلك انتزال هرون عن تلك الخلافة وهذا الانتزال مشتمل على الاهانة والاذلال وذلك لا يليق بمنصب النبوة التي كانت حاصلة لهرون -

وثانيها - ان المنازل قسبان منها ما حصل ومنها ما كونه بحيث لو بقي لحصل له مثاله

للأبن مع الأب حالتان - أحدهما - إذا مات الأب أخذ الأبن ميراثه -
والثاني - ما إذا لم يمت الأب بعد ففي هذه الحالة الأبن وإن لم يأخذ ميراثه لكنه
حصل للأبن في هذه الساعة كونه بحيث لو مات الأب لأخذ ميراثه فكونه في هذه
الحشية وبهذه الحالة حكم حاصل في الحال -

إذا ثبت هذا فنقول - أن هرون لما توفي قبل موسى عليه السلام لم يصير خليفة
له بعد وفاته ولكنه كان بحال لوبقى بعد موسى لكان خليفة له بعد موته فكون
هرون بهذه الحشية وهذه الحالة صفة من صفات هرون ومنزلة من منازل
وهي منزلة متحققة حاصلة في الحال -

وثالثها - أن قوله عليه السلام أنت مني بمنزلة هرون من موسى يتناول جميع المنازل
ويدل عليه وجهان -

الأول - لو كان المراد منه منزلة واحدة مع أنها غير مذكورة لصار هذا الحديث
بجمل والأجمال خلاف الأصل فوجب حمل اللفظ على كل المنازل دفعا للأجمال -
والثاني - أنه عليه السلام قال في آخر هذا الحديث (إلا أنه لا يني بعدى) وهذا يدل
على أن المراد من الخبر إثبات جميع المنازل سوى هذه المنزلة الواحدة -

وإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث فنقول الخبر يدل على أن جميع المنازل الحاصلة
لهرون من موسى كان حاصلا لعل رضي الله عنه من محمد صلى الله عليه وآله وسلم
وثبت أن من منازل هرون من موسى كون هرون بحيث لو عاش بعد موسى
عليه السلام لكان خليفة له فوجب أن يكون من جملة منازل علي من محمد عليه السلام
أنه بحيث لو عاش بعد محمد عليه السلام لكان خليفة له لكنه عاش بعد محمد عليه السلام
فوجب أن يكون خليفة له فثبت أن هذا الخبر نص في إمامة علي بن أبي طالب
رضي الله عنه - لا يقال هذا الخبر في واقعة طعن المنافقين في قصة تبوك - لانا نقول
العبارة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب -

الشبهة الرابعة عشر - أن الأمة مجمعة على أنه عليه السلام استخلف عليا رضي الله
عنه على المدينة في غزوة تبوك ثم أنه ما عثر له عنها فوجب أن يبقى خليفة له على

المدينة بعد موته وإذا كان خليفة له على المدينة بعد موته كان خليفة له في كل الامة
لانه لا قائل بالفرق -

الشبهة الخامسة عشر - انهم نقلوا عن ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم افعالا طاعة
في صحة الامامة واذا بطلت امامتهم بهذا الطريق ثبت القول بامامة علي بن ابي طالب
رضي الله عنه ضرورة انه لا قائل بالفرق وتلك المطاعن مذكورة في الكتب
المبسوطة -

والجواب - اعلم اننا لو اردنا اكثر ما يتمسك القوم به في مذهبهم فلنذكر ايضا
بعض ما يتمسك به في اثبات امامة ابي بكر رضي الله عنه ثم نرجع الى الجواب
عن شبهاتهم فنقول لنا في المسئلة وجوه اخر من الدلائل سوى ما ذكرناه -
الحجة الاولى - التمسك بقوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم) فقوله (الذين آمنوا منكم
وعملوا الصالحات) صيغة جمع اقلها ثلاثة فقد وعد الثلاثة مما فوقها من اصحاب محمد
عليه السلام ان يستخلفهم في الارض ويمكنهم من دينهم الذي ارتضى لهم وكل
ما وعد الله به فقد فعله ولم يوجد الا خلافة الخلفاء الاربعة فوجب القطع بانها هي
الى وعد الله به في هذه الآية واثني عليها وعظمها وهذا يوجب القطع بصحة خلافة
هؤلاء الاربعة -

الحجة الثانية - التمسك بقوله تعالى (قل للمخلفين من الاعراب استدعوني الى قوم
اولى بأس شديد تقابلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا
كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا عاليا -

وجه الاستدلال بالآية ان الداعي هو هؤلاء الاعراب اما محمد عليه السلام واما احد
الخلفاء الثلاثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان واما ان يكون الداعي هو علي رضي الله عنه
واما ان يكون الداعي من كان بعد علي -

لا جائز ان يقال الداعي هو محمد عليه السلام لقوله تعالى (سيقول المخلفون اذا انطلقتم
الى مغامر لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم

قال الله من قبل)

ولاجازان يكون المراد هو على لانه تعالى قال في صفة هذه الدعوة (تقاتلونهم
او يسلمون) ولم يتفق على بعد النبي عليه السلام قتال بسبب طلب الاسلام بل
كانت محارباته بسبب طلب الامامة ولاجازان يكون المراد من كان بعد على لانهم
عندنا كانوا على الخطأ وعند الخصم كانوا على الكفر وعلى التقدير بن فلا يليق بهم
قوله تعالى (فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم
عذابا اليما)

يوثا بطلت هذه لاقسام لم يبق الا ان يكون المراد به احد الخلفاء الثلاثة اعني ابابكر
وعمر وعثمان وعلى هذا التقدير تكون الآية دالة على صحة خلافة احد هؤلاء الثلاثة
وحتى صحت خلافة احدهم صحت خلافة الكل ضرورة انه لا قائل بانفراق -

الحجة الثالثة - لو كانت خلافة ابى بكر باطلة لما كان ممدوحا معظما عند الله تعالى
وقد كان كذلك فوجب القطع بصحة خلافته -

اما الملازمة فظاهرة والخصم موافق عليه وانما قلد بانه ممدوح من عند الله لوجوه -
احدها قوله تعالى (لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة) وهو
ممن كان بايع تحت الشجرة فوجب ان يكون ممن رضى الله عنه -

يوثا فيها - قوله تعالى (والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم
باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه) الآية ولا شك انه كان من السابقين الاولين
فانا وان اختلفنا في انه هل كان ايمانه قبل ايمان الكل الا ان لفظ السابقين يفيد كل
من كان له سبق في الدين ولولا ان المراد ذلك والا لما دخل فيه الانصار واذا ثبت
الله من السابقين وجب ان يدخل تحت قوله (رضى الله عنهم ورضوا عنه)

وثالثها - قوله تعالى وسيجزيها الاتقى الذى يؤتى ماله يتركى وما لاحد عنده من
نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الا على ولسوف يرضى)

فمقول - اتفق الاكثرون من اهل التفسير على ان المراد من هذه الآية هو ابوبكر
ونحن مع هذا نقيم الدلالة عليه -

فنتقول انه تعالى وصف الشخص المراد من هذه الآية بانه اتقى واذا كان اتقى كان
 اكرم لقوله تعالى (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) والاكرم عند الله لا بد وان يكون
 افضل فثبت ان المراد من هذه الآية شخص هو افضل الخلق واجمعت الامة على ان
 افضل الخلق بعد الرسول عليه السلام اما ابوبكر واما على فاذا هذه الآية مختصة
 اما بابي بكر واما بعل لاجاز ان تكون نازلة في حق على لان الشخص المراد من هذه
 الآية موصوف بوصف معين وهو انه ليس لاحد عنده من نعمة تجزى وعلى ما كان
 كذلك لان عليا انما نشأ في تربية محمد عليه السلام وطعامه عنده وشرابه وذلك
 نعمة تجزى واما ابوبكر فانه ما كان للنبي عليه السلام في حقه نعمة تجزى بل كان له
 في حقه نعمة الارشاد الى الدين الا ان هذه النعمة لا تجزى بدليل انه تعالى حكى عن
 الانبياء عليهم السلام انهم كانوا يقولون لامهم (لا اسئلكم عليه من اجر ان اجرى
 الا على رب العالمين) ولم يقل تعالى وما لاحد عنده من نعمة بل قال وما لاحد عنده
 من نعمة تجزى فهذا القيد خرج على رضى الله عنه عن ان يكون مرادا بهذه الآية
 فيبقى ان يكون المراد بهذه الآية هو ابوبكر -

اذا ثبت - هذا فنقول دلت الآية ايضا على انه افضل الخلق فانه تعالى لما وصفه بانه
 اتقى والاتقى افضل وجب ان يكون هو افضل الخلق ودلت الآية ايضا على انه
 تعالى راض عنه في الحال والاستقبال لانه قال ولسوف يرضى وكلمة سوف مختصة
 بالاستقبال وهذا يدفع سؤال من قال لعنه تعالى كان راضيا عنه في تلك الحالة لما كان
 مرضيا ثم زال الرضاء عنه وقت اشتغاله بالخلافة لانه تعالى ين بقوله ولسوف يرضى
 بقاء ذلك الرضاء في المستقبل (١) فثبت بمجموع ما ذكرنا انه لو كانت خلافته
 باطلة لما كان مرضيا عند الله في الحال والاستقبال وثبت انه مرضى عند الله في الحال
 والاستقبال فوجب القطع بصحة خلافته -

الحجة الرابعة - قال بعضهم رأينا الصحابة كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله وعلى
 ابن ابى طالب كان يخاطبه بهذا الخطاب والحصم يساعده عليه الا انه يحمله على التقية
 ثم رأينا ان الله تعالى وصف الصحابة بالصدق فقال (للفقراء المهاجرين الذين

انخرجوا من ديارهم واموالهم) الى قوله تعالى (اولئك هم الصادقون) فلما ثبت انهم خاطبوه بخليفة رسول الله واخبر الله عن كونهم صادقين لزوم الحكم بانه كان خليفة رسول الله حقا وهذا الوجه قريب -

الحجة الخامسة - لو كانت الخلافة حقا لعلى لكان اما ان يقال الامة اعانوه على طلب هذا الحق او ما اعانوه فان كان الاول وجب عليه ان يطلبه لانه اذا لم يطلبه مع القدرة على الطلب كان ذلك التقصير لا محالة عليه وان قلنا انهم ما اعانوه بل خذلوه لزوم ان يقال ان هذه الامة كانت شر الامة ولكنه تعالى وصف هذه الامة بانها خير الامة قال تعالى (كنتم خیرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنکر) فوصفهم بكونهم امرين بكل معروف ناهين عن كل منكر فلو انهم خذلوا عليا وما اعانوه على طلب حقه لكانوا شرامة اخرجت للناس ولما كانوا امرين بالمعروف ولا ناهين عن المنكر وكل ذلك باطل -

الحجة السادسة - التمسك بقوله عليه السلام (اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر) وقوله اقتدوا واصيغة امر وهي اما للوجوب او للندب وعلى التقديرين فانه يدل على جواز الاقتداء بهما في الاحكام ولو كانا على الخطا والضلال لما جاز ذلك والشیعة طعنوا فيه من وجوه -

احدها - انه خبر واحد فلا يكون حجة -

وثانيها - ان هذا لو صح لكان نصا في ثبوت امامته فكان يجب عليه يوم السقيفة ان لا يوقف امامته على البيعة -

وثالثها - لعله عليه السلام قال اقتدوا بالذين من بعدي ابا بكر وعمر فامر ابا بكر وعمر بالاقتداء بالذين يبقيان بعده وهو كتاب الله عز وجل وعترته كما ذكره في خبر آخر -

والجواب - عن الاول ان امر هؤلاء الشيعة بحبيب فانهم اذا وجدوا خبرا يقوى مذهبهم كخبر المولى وخبر المنزلة زعموا انه متواتر واذا وجدوا خبرا يقوى تولنا زعموا انه خبر واحد وليس بصحيح وهذا يجري مجرى التحكم -

لا يقال - الاخبار الواردة في حق علي اقوى لان بني امية مع قوة سلطنتهم بالغوا في اخفاء مناقب علي رضي الله عنه فلو لا قوتها والا لما بقيت مع هذا المبطل القوي -
لانا نقول - هذا معارض بما روى ان الروافض كانوا في جميع الاعصار مبالغين في القاء الشبهات في فضائل ابي بكر فلو لا قوتها والا لما بقيت بل الترجيح من هذا الجانب لان الانسان حريص على ما منع منه فلو ك بني امية لما كان اجتهدهم في اخفاء مناقب علي اكثر كانت الدواعي اشد توفرا على نقلها -

اما الروافض - فانهم يلقون الشبهات والشكوك في فضائل ابي بكر وذلك يوجب وهنها وضعفها فلما بقيت مع هذا المانع القوي علمنا انها في غاية الصحة - قوله لو صح هذا الخبر لكان نصا في امامته -

قلنا - لا نسلم لاحتمال ان يكون هذا دليلا على وجوب الافتداء بهما في الفتوى اوفى الرأي والمشورة واذا كان هذا محتملا لم يكن ذلك نصا في ثبوت الامامة -
بلى انه يدل على ان امامته الحاصلة بالبيعة حقة لانها لو كانت باطلة لما امرنا الرسول عليه السلام باتباع المبطل -

قوله - لعل الرواية اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر -

قلنا - فتح الباب في امثال هذه التجوزات والتحريفات يفضي الى سقوط الوثوق بالقرآن وبجميع الاخبار فان الاستدلال بالدلائل اللفظية لا يتم الا مع الاعراب فاذا وجهنا الطعن الى الاعرابات سقط التمسك بالكل -

الحجة السابعة - روى انه عليه السلام قال (الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضويا) وصف القائمين بهذا الامر في مدة ثلثين سنة بعده بالوصف الدال على التعظيم والمدح ووصف من جاء بعد ذلك بالوصف الدال على انهم ارباب الدنيا لا ارباب الدين وذلك نص على صحة خلافة الخلفاء الاربعة -

لا يقال هذا خبر واحد - قلنا عندنا الامامة من فروع الدين فلا يمتنع اثباتها بخبر واحد ثم اذا انصفنا لم نجد هذا الخبر اقل مرتبة من خبر المولى وخبر المنزلة -

الحجة الثامنة - ان ابا بكر افضل الخلق والافضل هو الامام انما قلنا انه هو الافضل

لوجوه -

أحدها - التمسك بقوله تعالى (وسيجنبها الاتقى) وقدم تقريره -
 وثانيها - الخبر المشهور وهو قوله عليه السلام (والله ما طلعت الشمس ولا غربت
 (١) على أحد بعد (٢) النبيين أفضل من أبي بكر) -
 وثالثها قوله عليه السلام لأبي بكر وعمر (هذان سيدا كهول أهل الجنة ما خلا
 النبيين والمرسلين) وإذا ثبت أنه أفضل وجب أن يكون هو الإمام للوجه الذي
 تمسك به الخصم وأيضا للخصم موافق في هذه المقدمة -
 الحجّة التاسعة - أنه عليه السلام استخلفه على الصلاة أيام مرض موته وما عثر له عن
 ذلك فوجب أن يبقى بعد موته خليفة له في الصلاة وإذا ثبتت خلافته في الصلاة
 ثبتت خلافته في سائر الأمور ضرورة أنه لا قائل بالفرق وهذا الوجه الذي تمسك
 به أمير المؤمنين على رضى الله عنه في اثبات إمامة الصديق حيث قال لا تقيلك
 ولانستقيلك قدمك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لدينا أفلا نقدّمك في أمور
 دنيانا -

فإن قالوا لم يثبت أنه عليه السلام استخلفه في أمر الصلاة مدة مرضه - قلنا - هذه
 القضية لا يمكن التوصل إليها بالأروايات والكتب الصحيحة والاختيار باطلة
 بذلك مثل صحيح البخاري وغيره فكيف يمكن مدافعتة بمجرد التشهي -
 الحجّة العاشرة - أن طريق حصول الإمامة إما النص أو الاختيار وبطل القول
 بالنص على ما ستأتى دلائله فبقى القول بالاختيار وكل من قال طريق الإمامة هو
 الاختيار قال الإمام هو أبو بكر فوجب القطع بصحة إمامته ضرورة أنه لا قائل
 بالفرق وإذا عرفت هذه الجملة فلنرجع إلى الجواب عن الشبهات -
 أما الشبهة الأولى - وهي قولهم إجمعت الأمة على أن الإمام إما على أبو بكر
 أو العباس وأبو بكر والعباس لا يصلحان للإمامة لأن الإمام يجب أن يكون واحدا
 العصمة وهما ما كانا واجبي العصمة فلم يصلحاً للإمامة فتعين على رضى الله عنه
 للإمامة -

فالجواب - هب ان الامة اجمعت على ان الامام احدهم لاء الثلاثة فلم قلتم ان
الاجماع حجة قالوا لانا دللنا على ان الزمان لا يتخلو عن وجود المعصوم فاذا اجمعت
الامة اشتمل اجماعهم على قوله وقوله حق والمشتغل على الحق حتى فكان اجماع
الامة حقا من هذا الوجه -

قلنا - لاسلم ان الزمان لا يتخلو عن وجود معصوم وقد بينا ضعف دليلكم فيه سلمنا
ذلك لكي لا يلزم من هذا ان الاجماع حجة لاحتمال ان الامام خاف القوم موافقهم
على باطلهم على سبيل التقية والخوف واذا كان الامر كذلك لم يلزم من هذا القدر
ان الاجماع حجة -

اما الشبهة الثانية - وهي قولهم او كان ابو بكر اماما الكانت امامته اما ان تثبت بالنص
او بالبيعة - قلنا حصلت امامته بالبيعة والشبهات التي ذكرتموها في ابطال البيعة
قد سبق الجواب عنها -

واما الشبهة الثالثة - وهي ادعاء النص الجلي - بجوابها انا لانسلم ان الرواة كانوا
في جميع الاعصار بالغين الى حد الكثرة المعبرة في التواتر -
قواه ولو كانوا في حد الاحاد في بعض الاعصار لاشتهر الآن وليس الامر كذلك -
قلنا - الجواب عنه من وجهين -

الاول - لانسلم انه يجب ان يشتهر ذلك والدليل عليه ان كثيرا من الراجيف
الكاذبة قد اشتهرت الآن في الشرق والغرب ولا نعلم ان زمان ذلك الوضع اي
زمان كان ولا ان ذلك الواضع من كان وايضا فان هذا النص الجلي لم يصل الى
المخالفين خبره حتى اننا نحلف بالله وبالايمان التي لا مخارج عنها ان خبر هذا النص
لم يؤثر في قلوبنا ولم يقد ظن الصحة فضلا عن القطع فاد اجاز وقوع هذا النص
مع عظم مرتبته ولم يصل خبره اليها فلم لا يجوز ان يقال ان رواية هذا الخبر كانوا
في حد الاحاد لا ان هذا الخبر لم يصل اليكم -

الثاني - هب انه يجب ان يشتهر لكه مشهور عند اهل العلم ان واضع هذا
المذهب اعني ادعاء النص الجلي هو ابن الراوندي وابوعيسى الوراق وامثالهما من
المشهورين

المشهورين بالكذب ثم ان هؤلاء الروافض لشدة شغفهم بتقرير مذهبهم قدوا تلك الاحاديث (١) ورواها الاسلاف للاخلاف ثم الذي يدل على انه كذب محض وجوه -

الاول - ان هذا النص الجلي الذي لا يمتثل التأويل لو حصل لكان اما ان يقال انه عليه السلام اوصله الى اهل التواتر او ما اوصله اليهم فان كان قد اوصله اليهم لكان قد شاع واستفاض ووصل الى جمهور الامة ولو كان كذلك لامتنع على الاعداء اخفاء مثل هذا النص ولو كان كذلك لامتنع اطباق الخلق مع شدة محبتهم للرسول عليه السلام ومبا لغتهم في تعظيم اوامره ونواهيهم على ظلم على بن ابي طالب ومنعه من حقه فان طالب الامامة هب انه ينكر هذا النص الان من لم يكن طالبا للامامة لا ينكره وما الذي يحمله على انكار هذا النص الجلي وعلى القاء النفس في العذاب الاليم من غير غرض يرجع اليه في الدنيا والآخرة واما ان قلنا انه عليه السلام ما اوصل هذا النص الجلي الى اهل التواتر فحيث لا يكون مثل هذا الخبر حجة قاطعة وسقط هذا الكلام بالكلية -

الثاني - انه لم ينقل عن علي رضي الله عنه انه ذكر هذا النص الجلي في شيء من خطبه يومنا شداته مع انه ذكر خبر المولى وخبر المنزلة وتمسك بجميع الوجوه ولو كان هذا النص الجلي موجودا لكان اعظم من سائر الوجوه وكيف يليق بالماقل ان ينكر التمسك بالحجة القاطعة ويعول على الوجوه الخفية المحتملة -

الثالث - انه لو كان هذا النص الجلي موجودا لعرفناه ونحن لانعرفه فهو غير موجود - بيان الملازمة - انه اوجاز وجوده مع انه لم يصل خبره ليما يلحاز ان يقال القرآن قد عورض ولم يصل خبره اليه وانه عليه السلام نسخ صوم رمضان والنوجه الى الكعبة ولم يصل خبره اليه وهذا يفضي الى تشويش الشريعة بالكلية ولاسك في بطلانه -

لا يقال - الفرق بين الصورتين انه كان للقوم في اخفاء هذا النص غرض وهو ان يكونوا هم المالك والامراء وايس لهم في اخفاء ما ذكرتموه غرض -

لانا نقول - إنه لا يازم من عدم غرض معين عدم سائر الاعراض فعليكم ان تبينوا
انه لم يوجد في هذه الصورة شيء من الاعراض الاخر -

واما الشبهة الرابعة - وهي قولهم انه وجد النص على امامة شخص معين ومتى
كان كذلك كان هذا الشخص هو علي -

فنقول لا سلم انه وجد النص على امامة شخص بينه والوجوه التي ذكرتموها
معارضة بوجه واحد وهو انه يحتمل ان يقل ان الله تعالى علم انه لو نص على شخص
معين لاستكفوا عن طاعته ولتمردوا وكيف يبعد ذلك والروايات يقوون انه
تعالى لما نص على امامة على تمرد القوم وابوا اطاعته واطهر وامنازعتة ومحلفته -

واذا ثبت هذا فنقول - المقصود من نصب الامام رعاية مصلحة الخلق فلما علم الله
تعالى ان التنصيب يفضي الى الفتنة واثارة المفسدة كان الاصلاح ترك التنصيب
وتفويض الامر الى اختيارهم وبهذا التقرير يسقط كل ما ذكرتموه -

واما الشبهة الخامسة - وهي ان عليا رضى الله عنه افضل والافضل هو الامام -
قلنا - ان اصحابنا عارضوا هذا بان ابا بكر افضل والافضل هو الامام وبالجملة فتجئ
مسئلة التفضيل ان شاء الله تعالى -

سلمنا ان عليا كان افضل فلم قلتم ان الافضل هو الامام ولم لا يجوز امامة المفضول
مع وجود الفاضل -

بيانه - ان المفضول اذا كان موصوفا بالصفات المعبرة في الامامة لكنه كان اقل
درجة في تلك الفضائل من غيره الا اننا نعلم ان الامامة لو نوضت الى ذلك الافضل
لحصل التشويش والاضطراب ولو فوضت الى هذا المفضول لاستقامت الامور
وانتظمت المصالح فلعل قبل يقتضي تفويض الامامة الى ذلك المفضول لان المقصود
من نصب الامام رعاية المصالح فاذا كانت رعاية المصالح لا تحصل (١) الا بتفويض
الامامة الى هذا المفضول لكان ذلك واجبا وكيف لا نقول ذلك والروايات
يقولون ان اكثر الناس كانوا يبغضون عليا لانه قتل اقاربهم ولهذا السبب انكروا
النص عليه ومنعوه عن حقه واذا كان كذلك فيهم قد اعترفوا بان تفويض الامامة

اليه منشأ ائمتن وحيثن يظهر ما ذكرناه - وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة السادسة -

واما الشبهة السابعة - وهي التمسك بقوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم) الآية فنقول لو كان المراد من اولى الامر هو المعصوم لكان ظاهرا لان الامر بطاعته مشروط بالقدرة على الوصول اليه لكنه غير ظاهر فعلمنا ان قوله - اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم - ليس امرابطاعة المعصوم -

لا يقال - نضم في الآية شيئا والتقدير اطيعوه اذا ظهر -

لانا نقول - اذا فتحتم باب الاصمار فليس اصماركم اولى من اصمارنا فانا نقول التقدير اطيعوه اذا امركم بالطاعة -

واما الشبهة الثامنة - وهي التمسك بقوله تعالى (لا يبال عهدي الظالمين) بجوابه لم لا يجوز ان يكون ذلك مقصورا على زمان حصول صفة الظلم والاعتقاد في العموم على دليل الاستثناء معارض بما ان هذا المفهوم يحتمل التقسيم فيقال الظلم لا يبال عهرا لامة في حال كونه طالما اوفى جميع الاحوال واولا ان ذلك المفهوم مشترك بين هذين القسمين والالم يصح تقسيمه اليهما -

واما الشبهة التاسعة - وهي التمسك بقوله تعالى (وكونوا مع الصادقين) بجوابه انه لا يمكن حمله على المعصوم لانهم ليسوا ظاهرين فوجب حمله على مجموع الامة صونا للفظ عن العطيل فتصير هذه الآية دليلا على ان الاجماع حجة -

ولما الشبهة العاشرة - وهي التمسك بقوله تعالى (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض) بجوابه ان قوله بعضهم اولى ببعض لا يفيد العموم والاعتماد على دليل الاستثناء معارض بما ذكرناه في صحة التقسيم -

واما الشبهة الحادية عشر - وهي التمسك بقوله تعالى (انما واپكم الله ورسوله) بجوابه لم لا يجوز ان يكون المراد من الولي الماصر -

وقوله - الولاية المذكورة في هذه الآية خاصة والولاية بمعنى النصر عامة -

قلنا - الولاية بمعنى النصرة اذا اضيفت الى من سوى علي رضي الله عنه من الامة فكانت مخصوصة لاحالة بعلي لان الانسان يستحيل ان يكون ناصر لنفسه واما اذا لم تكن مضافة الى اقوام معينين كانت عامة فقوله انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة المذكورة وهذا خطاب مع كل الامة سوى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة فلا جرم كانت الولاية بمعنى النصرة هذا خاصة بالمؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة -

واما قوله - (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) ليست الولاية المذكورة فيه مضافة الى اقوام معينين فلا جرم ما كانت خاصة بقوم معينين فثبت بما ذكرنا انه لا يمتنع ان تكون الولاية المذكورة في قوله (انما وليكم الله) هي المفسرة بمعنى المحبة والنصرة واذا بطلت هذه المقدمة سقطت هذه الشبهة - ثم نقول ان دل ما ذكرتم على ان الولاية المذكورة في الآية بمعنى التصرف وما يبطل ذلك وهو من وجهين -

الاول - انه يقتضي حصول الامامة لعلي في زمان حياة محمد عليه السلام وانه باطل - والثاني - ان قوله تعالى (والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكون) مشتمل على سبعة الفاظ من صيغ الجموع فحملها على الشخص الواحد خلاف الاصل -

واما الشبهة الثانية عشر - وهي التمسك بقوله عليه السلام (من كنت مولاه فعلي مولاه) بجوابها من وجوه -

الاول - انه خبر واحد قوله الامة اتفقت على صحته لان منهم من تمسك به في تفضيل علي ومنهم من تمسك به في امامته قلنا تدعي ان كل الامة قبلوه قبول القطع او قبول الظن - الاول ممنوع وهو نفس المطلوب والثاني مسلم وهو لا ينفعكم في مطلوبكم سلمنا صحة الحديث لكن لا سلم ان لفظ المولى يحتمل الاولى -

والاستدلال بقوله تعالى النار هي مولاكم بمعنى هي اولى بكم معارض بما انه لا يجوز اقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر فيقال هذا اولى من ذلك ولا يقال

ولا يقال هذا مولى بن ذلك ويقال هذا مولى فلان ولا يقال هذا اولى فلان -
وسلمنا ان لفظ المولى يحتمل الاولى ولكن لا نسلم انه يجب حمل لفظ المولى في
هذا الحديث على الاولى -

قوله المولى محمل والاولى يحتمل ان يكون بيانا له فوجب حمله عليه قلنا هذا دليل
ظنى فلا يقبل في القطعيات سلمنا انه محمول على الاولى لكن لا نسلم انه يجب ان
يكون اولى بهم في كل شئ بل يجوز ان يكون اولى بهم في بعض الاشياء وهو
وجوب محبته وتعظيمه والقطع على سلامة باطنه فانه روى انه عليه السلام انما قال
هذا الكلام عند مازعة جرت بين زيد وعلى فقال على زيد انت مولاي فقال زيد
لست مولى لك وانما انا مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عليه السلام
هذا الكلام عند هذه الواقعة فوجب صرف الاولوية الى حكم هذه الواقعة وهو
ان من كنت اولى به في المحبة والتعظيم والقطع على سلامة الباطن فعلى اولى به في
هذه الاحكام -

ثم نقول - حمل اللفظ على ما ذكرناه اولى من حمله على الامامة والالزم كونه اماما
نحو حياة محمد عليه السلام ناعذ الحكم متمصرا في الامامة ولا شك في بطلان هذا
الكلام -

واما الوجه الثاني من الوجهين الذين تمسكوا بهما من هذا الخبر فجوابه انا نحمل
لفظ المولى على الماصر والمعنى من كنت ناصرا له فعلى ناصره او المعنى من كنت
سيده له فعلى سيده ولا شك ان هذا اللفظ يفيد التعظيم العظيم لما انه يفيد القطع بسلامة
باطن على عن الكفر والفسق وانه لا يحبه الا من احبه الله (١) ورسوله وهذا يفيد
اعظم المدائح واجل الماصب ومما يدل قطعا على انه ليس المراد من هذا الخبر تقرير
الامامة ان النبي عليه السلام ما كان يخاف احدا في تبايخ احكام الله تعالى كما قال
تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك) الى قوله تعالى (والله يعصمك
من الناس) فلو كان غرضه تقرير كونه اماما لذكره بلفظ صريح معلوم يعرفه
كل احد فلما لم يذكر ذلك اللفظ الصريح علمنا انه ليس الغرض من هذا الخبر

(١) مص فانه لا يجب الا ما يحبه الله -

ذكر امر الامامة -

واما الشبهة الثالثة عشر - فجوابها ان هذا الخبر من باب الاحاد على امر تقريره فيما تقدم - سلمنا صحته لكن لا نسلم ان هارون عليه السلام كان بحيث اوبقى لكان خليفة اوسى عليه السلام -

قوله لانه استخلفه فلو عمره كان ذلك اهانته في حق هارون -

قلنا - لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك الاستخلاف كان الى زمان معين وانتهى ذلك الاستخلاف بانتهاء ذلك الزمان وبالجملة فهم مطالبون باقامة الدليل على لزوم القصصان عند انتهاء هذا الاستخلاف بل هذا بالعكس اولى لان من كان شريكاً لاهل البيت في منصب ثم يصير نائباً له وخليفة له كان ذلك يوجب نقصان حاله فاذا ازيلت تلك الخلافة زال ذلك النقصان وعاد ذلك الحال سلمنا ان هارون كان بحيث لو عاش لكان خليفة له بعد وفاته لكن لم قلتم ان قوله (انت منى بمنزلة هارون من موسى) يتناول جميع المنازل ودليل الاستثناء معارض بحسن الاستفهام وحسن التقسيم وحسن ادخال المعطى الكل والبعض عليه -

واما الشبهة الرابعة عشر - وهى انه عليه السلام استخلفه في غزاة تبوك فنقول لم لا يجوز ان يقال ذلك الاستخلاف كان مقدوراً بمدة ذلك السفر فلا جرم انتهى ذلك الاستخلاف بانقضاء تلك المدة وايضا فانه معارض باستخلاف النبي عليه السلام ابا بكر حال مرضه في الصلاة فان اكرهوا ذلك اكرهنا ذلك -

واما الشبهة الخامسة عشر - وهى التمسك بالمطاع عن ابي بكر وعمر وعثمان - بجوابها - ان ما ذكرناه من الدلائل على امامة ابي بكر رضى الله عنه دلائل يقينية وما ذكرتموه من المطاع محتمل والمحتمل لا يعارض اليقين والاستفصاء في تلك التفاصيل لا يليق بهذا المختصر وبالله التوفيق -

الفصل الخامس

في بيان ان افضل اله من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من هو مذهب اصحابنا ان افضل اله من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو ابي بكر رضى الله

رضى الله عنه وهو قول قدماء المعتزلة -

ومذهب الشيعة انه على بن ابي طالب رضى الله عنه وهو قول اكثر المتأخرين من المعتزلة -

اما اصحابنا - فقد تمسكوا بقوله تعالى (وسيجنبها الاتقى) ويقولوه عليه السلام (والله ما طلعت شمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر) وكل ذلك قدمه رضى تقريره في الفصل المتقدم -

واما الشيعة فقد احتجوا على ان عليا افضل الصحابة بوجوه -

الحجة الاولى - التمسك بقوله تعالى (قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم) وثبت بالآخبار الصحيحة ان المراد من قوله وانفسنا هو على ومن المعلوم انه يمتنع ان تكون نفس على هي نفس محمد بعينه فلا بد وان يكون المراد هو المساواة بين النفسين وهذا يقتضى ان كل ما حصل لمحمد من الفضائل والمناقب فقد حصل مثله لعل ترك العمل بهذا في فضيلة النبوة فوجب ان تحصل المساواة بينهما فيما وراء هذه الصفة ثم لا شك ان محمدا عليه السلام كان افضل الخلق في سائر الفضائل فلما كان على مساويا له في تلك الفضائل وجب ان يكون افضل الخلق لان المساوى للافضل يجب ان يكون افضل -

الحجة الثانية - التمسك بنحو الطير وهو قوله عليه السلام (اللهم انى باحب الخلق اليك يا كل هذا الطير) والمحبة من الله تعالى عبارة عن كثرة الثواب والتعظيم - الحجة الثالثة - ان عليا رضى الله عنه كان اعلم الصحابة والاعلم افضل -

انما قلنا - انه كان اعلم الصحابة للإجمال والتفصيل - اما الإجمال فهو انه لا نزاع ان عليا كان في اصل الخلقة في غاية الذكاء والقطعة والاستعداد للعلم وكان محمد عليه السلام افضل العقلاء واعلم العلماء وكان على في غاية الحرص في طلب العلم وكان محمد عليه السلام في غاية الحرص في تربية على وفي ارشاده الى اكتساب الفضائل ثم ان عليا رضى الله عنه نشأ من اول صغره في حجر محمد عليه السلام وفي كبره صار ختاله وكان يدخل عليه في كل الاوقات ومن المعلوم ان التلميذ اذا كان في

غاية الذكاء والحرص على القل (١) وكان الاستاذ في غاية الفضل وفي غاية
الحرص على التعليم ثم اتفق لمثل هذا التلميذ ان اتصل بخدمة هذا الاستاذ من
زمان الصغر وكان ذلك الاتصال بخدمة حاصله في كل الاوقات فانه يبلغ ذلك
التلميذ في العلم مبلغا عظيما وهذا بيان اجمالي في ان عليا كان اعلم الصحابة واما انوبكر
فانه انما اتصل بخدمة عليه السلام في زمان الكبر وايضا ما كان يصل الى خدمته
في اليوم واليلة الا زواجا يسيرا اما علي فانه اتصل بخدمة في زمان الصغر وقد قيل
العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدرجت بما ذكرناه
ان عليا كان اعلم من ابي بكر -

واما التفصيل - فيدل على ذلك وجوه -

الاول - قواه عليه السلام (اقضاكم على) والقضاء محتاج الى جميع انواع العلوم
فلما رجحه على الكل في القضاء لزم انه رجحه عليهم في جميع العلوم واما سائر
الصحابة فقد رجح كل واحد منهم على غيره في علم واحد كقوله عليه السلام
افرضكم زيد بن ثابت - واقرأكم ابي -

والثاني - ان اكثر المفسرين سلموا ان قوله تعالى (وتعيها اذن واعية) نزل في حق
علي رضي الله عنه وتخصيصه بزيادة الفهم يدل على اختصاصه بمزيد العلم -

الثالث - روى ان عمر رضي الله عنه امر برجم امرأة ولدت ستة اشهر فنبهه علي
رضي الله عنه وقال له الآية (وحمله وفصاله ثلثون شهرا) مع قوله (والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين) على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فقال عمر
(لولا علي لهلك عمر) وروى ان امرأة اقرت بالزنا وكانت حاملا فامر عمر برجمها
فقال علي ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك علي ما في بطنها فترك عمر رجمها
وقال لولا علي لهلك عمر -

فان قيل - لعل عمر امر برجمها من غير تفحص عن حالها فظن انها ليست بحامل
فلما نبهه علي رضي الله عنه ترك رجمها -

قلنا - هذا يقتضي ان عمر رضي الله عنه ما كان يحتاط في سفك الدماء وهذا

اشر من الاول -

وردى - ايضا ان عمر قال يوما على المنبر (الا لا تغالوا في مهر النساء فمن غالى في مهر امرأة جعلته في بيت المال) فقامت بحوزة قالت يا امير المؤمنين اجمع عماما احله الله لما قال تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قطارا فلا تأخذوا منه شيئا) فقال عمر رضي الله عنه كل الداس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت فهذه الوقائع وقعت لخير على ومثلها لم يتفق لعل - الرابع - نقل عن علي رضي الله عنه انه قال والله لو كبرت لى (١) الوسادة ثم جلست عليها اقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل باجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل انقرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت في بحر ولا بر ولا سهل ولا جبل ولا سماء ولا ارض ولا ليل ولا نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اى شئ نزلت -

طعن ابو هاشم في هذا وقال التوراة منسوخة فكيف يحوز الحكم بها - الجواب عنه من وحوه -

الاول - لعل المراد شرح كمال علمه بتلك الاحكام المنسوخة على التفصيل وبلاحكام الماسخة لها الواردة في القرآن -

والثاني - لعل المراد ان قضاة اليهود والمصارى متمكنون من الحكم والقضاء على وفق ادیانهم بعد بذل الجزية فكان المراد انه لو جاز للمسلم ذلك لكان هو قادرا عليه والثالث - لعل المراد يستخرج من التوراة والانجيل نصوصا دالة على نوبة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فكان ذلك اقوى في التمسك بها على اليهود والمصارى - الرابع - انا نتفحص عن احوال العلوم واعظمها علم الاصول وقد جاء في خطب امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم يأت في كلام سائر الصحابة وايضا بجميع فرق المتكلمين ينتهى آخر نسبهم في هذا العلم اليه اما المعتزلة فيهم ينسبون انفسهم اليه واما الاشعرية فكلهم ينتسبون الى الاشعري وهو كان تلميذا لابي علي الجبائي

المعتزلى وهو منتسب الى امير المؤمنين على بن ابي طالب رضى الله عنه -
واما الشيعة فانتسابهم اليه ظاهر -

. واما الخوارج فهم مع غاية بعدهم عنه كلهم منتسبون الى اكابرهم واولئك الاكابر كانوا تلامذة على بن ابي طالب رضى الله عنه فثبت ان جمهور المتكلمين من فرق الاسلام كلهم كانوا تلامذة على بن ابي طالب رضى الله عنه وافضل فرق الامة هم الاصوليون فكان هذا منصبا عظيما فى الفضل -

ومنها - علم التفسير وابن عباس رئيس المفسرين وهو كان تلميذ على ومنها علم الفقه وكان فيه فى الدرجة العالية ولهذا قال عليه السلام (اقضاكم على) وقال على لو كسرت لى الوسادة لحكمت لاهل التوراة بتوراتهم على ما نقلناه ومنها علم الفصاحة ومعلوم ان واحدا من الفصحاء الذين بعده لم يدركوا درجته ولا القليل من درجته ومنها علم النحو ومعلوم انه انما ظهر منه وهو الذى ارشد ابا الاسود الدؤلى اليه ومنها علم تصفية الباطن ومعلوم ان نسب جميع الصوفية ينتهى اليه ومنها علم الشجاعة وممارسة الاسلحة ومعلوم ان نسبة هذه العلوم ينتهى اليه فثبت بما ذكرنا انه رضى الله عليه كان استاذ العالمين بعد محمد عليه السلام فى جميع الخصال المرضية والمقامات الحميدة الشريفة -

واذا ثبت انه كان اعلم الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وجب ان يكون افضل الخلق بعد الرسول لقوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) وقوله تعالى (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات) -
الحجة الرابعة - فى بيان ان عليا افضل الصحابة ان عليا كان اكثر جهادا من ابي بكر فوجب ان يكون افضل منه اما انه كان اكثر جهادا منه فالامر فيه ظاهر لمن قرأ كتب السير واما انه من كان اكثر جهادا كان افضل لقوله تعالى (وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما) -

لا يقال - لم لا يجوز ان يكون المراد من هذا الجهاد جهاد النفس كما قال تعالى (والذين جاهاؤا فىنا لمهدينهم سبلنا) -

لانا نقول - ان قوله على القاعلين يدل على ان المراد من ذلك الجهاد مع اعداء الدين -

اللمحة الخامسة - التمسك بقصة نتج خيبر قالوا روى انه عليه السلام بعث ابابكر الى خيبر فرجع منهزم ما ثم بعث عمر فرجع ايضا منهزم ما وبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فبات مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لا عطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرا را غير فرار فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال النبي عليه السلام اين على فقيل انه ارمدا لعينين ودعاه وتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية ثم قالوا هذا الحديث وكيفية هذه الواقعة تدل على ان ما وصف به النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليا لم يكن ثابتا في ابى بكر وعمر لانها رجعا منهزمين وغضب الرسول عليه السلام من ذلك ثم قال لا عطين الراية رجلا من صفته كذا وكذا وهذا يوجب ان شيئا من هذه الصفات ما كان حاصلالاولئك الذين غضب عليهم ألا ترى ان ملكا حصيفا لو رسل رسولا الى غيره في مهم فقرط الرسول في اداء تلك الرسالة فغضب الملك لذلك وقال لا رسلنا عدا رسولا حصيفا حسن القيام بادائها لكان يعلم كل عاقل ان الذي وصف به الرسول الثاني واثبته له ليس موجودا في الاول وليس هذا من باب دليل الخطاب وانما هو استدلال بكيفية ما جرت الاحوال عليه -

اللمحة السادسة - ايمان على رضي الله عنه كان قبل ايمان ابى بكر رضي الله عنه واذا كان كذلك كان افضل من ابى بكر - اما المقدمة الاولى فيدل عليه وجوه -
احدها - ما روى ان عليا قال على المنبر انا الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابوبكر واسلمت قبل ان اسلم ابوبكر ثم قالوا انه ادعى ذلك في مجمع الناس وما كذبوه فدل ذلك على ان هذا المعنى كان طاهرا فيهم -
وثانيها - روى سلمان الفارسي ان النبي عليه السلام قال (اولكم ورودا على الخوض (١) على بن ابي طالب) -

وثالثها - روى انس قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم الاثنين واسلم على رضى الله عنه يوم الثلاثاء وعن عبدالله بن الحسن (١) قال كان امير المؤمنين على بن ابي طالب يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني الى الصلوة الا بنى الله -

ورابعها - ان كون ايمان على قبل ايمان ابي بكر اقرب الى الثقل وذلك لان عليا كان ابن عم محمد وفى داره ومختصا به واما ابوبكر فانه كان من الاجانب ويبعد غاية البعد ان يعرض الانسان مثل هذه المهمات العظيمة على الاجانب والاباعد قبل عرضها على الاقارب المختصين به غاية الاختصاص لاسيما والله تعالى يقول (وانذر عشيرتك الاقربين) -

لا يقال - الدليل على ان اسلام ابي بكر كان قبل اسلام على قوله عليه السلام (ما عرضت الاسلام على احد الا وله فيه كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعم) وجه الاستدلال به هو ان النبي عليه السلام بين ان ابا بكر لم يتوقف فى قبول الاسلام ولو تأخر اسلامه عن اسلام غيره لم يكن ذلك التأخر بسبب توقف ابي بكر لان الحديث دل على انه لم يتوقف فوجب ان يكون ذلك لاجل انه عليه السلام قصر فى عرض الاسلام عليه وذلك بفضى الى الطعن فى الرسول عليه السلام وانه باطل فعلهما ان الرسول ما توقف فى عرض الاسلام عليه وهو لم يتوقف فى قبوله البتة -

اما على فان هذا الحديث يقتضى انه كان له كبوة توقف فى قبول الاسلام فهذا يدل على ان اسلام ابي بكر كان سابقا على اسلام على ساهما ان اسلام على كان سابقا على اسلام ابي بكر الا انا نقول ان عليا حين اسلم كان صبيا بدليل الشعر المنقول عن على رضى الله عنه انه قال -

سبقتكم الى الاسلام طرّا غلاما ما بلغت اوان محلى

وابوبكر اسلم حين كان بالغاً عاقلاً والامم قد اختلفوا فى صحة اسلام الصبي وكيف كان فلا شك ان اسلام البائع العاقل الصادر عن الاستدلال افضل (٢) من اسلام

الصبي الذي لا يكون بالغاً سلمنا ان علياً رضي الله عنه كان بالغاً وقت اسلامه الا انه لا شك انه في ذلك الوقت ما كان مشهوراً فيما بين الناس ولا محترماً ولا مقبول القول بل كان كالصبي الذي يكون في البيت فما كان يحصل بسبب اسلامه قوة وشوكة في الاسلام فما ابوبكر فانه كان شيخاً محترماً اجنبياً فحصل للاسلام بسبب اسلامه قوة وشوكة فكان اسلام ابي بكر افضل من اسلام علي -

لا نقول - اما الخبر الذي تمسكتم به في اثبات ان اسلام ابي بكر سابق على اسلام علي فهو من باب الآحاد فلا يفيد العلم -
قوله ان علياً حين اسلم ما كان بالغاً -

قلنا - الجواب عنه من وجهين - الاول لانسلم انه اسلم قبل البلوغ ويدل عليه ان سن علي كان بين خمس (١) وستين سنة والنبي عليه السلام كان قد بقى بعد الوحي ثلاثة وعشرين سنة وعلى بقى بعد النبي عليه السلام قريباً من ثلاثين سنة فان اسقطنا مدة ثلاثة وخمسين سنة من ست وستين سنة بقى ثلاثة عشر سنة فاذا كان علي بن ابي طالب وقت نزول الوحي على النبي عليه السلام فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلاثة عشر سنة وبلوغ الانسان في هذا السن ممكن علمنا ان كون علي بالغاً وقت نزول الوحي على النبي عليه السلام امر ممكن -

واذا ثبت الامكان وجب الحكم بوقوعه بما روى ان النبي عليه السلام قال لقاطمة رضي الله عنها (زوجتك اقدمهم اسلاماً واكثرهم علماً) ولو قلنا انه ما كان بالغاً حال ما اسلم لم يصح هذا الكلام -

الوجه الثاني في الجواب عن هذا السؤال - هب ان علياً ما كان في ذلك الوقت بالغاً لكن لا امتناع في وجود اسلام صبي كامل العقل قبل سن البلوغ فلهذا المعنى حكم ابو حنيفة رحمه الله بصحة اسلام الصبي على هذا التقدير فصدور الاسلام عن علي

(١) كذا - في مص - وفي - ر - بين خمس وستين سنة وبين ست وستين سنة - كذا - ولعله سقط من - مص - اللفظ - وبين ست وستين سنة وتحرف في - ر - ستين بسبعين - كما لا يخفى على المتأمل -

وقت الصبا يدل على فضله من وجهين -

أحدهما - أن الغالب على طبع الصبيان الميل إلى الابوين ثم إلى عليا خالف الابوين واسلم مكان هذا من فضائله -

وثانيهما - أن الغالب على الصبيان الميل إلى اللعب فاما النظر والفكر في دلائل التوحيد والنبوة فغير لائق بهم فكان اشتغال على بالنظر والتفكير في دلائل التوحيد واعراضه عن اللعب في زمان الصبا من اعظم الدلائل على فضيلته فانه كان في زمان صباه مساويا للعقلاء الكاملين -

قوله - حصل بسبب اسلام ابي بكر شوكة ونوع من القوة ولم يحصل بسبب اسلام علي البتة شيء من القوة -

قلنا - هذا الفرق انما يظهر لو ثبت ان ابا بكر كان محترما ووقرا فيما بين الخلق قبل دخوله في الاسلام وهذا ممنوع واذا كان كذلك لم يظهر الفرق الذي ذكرتم فثبت بما ذكرنا ان اسلام علي كان متقدما على اسلام ابي بكر -

واذا ثبت هذا وجب ان يقال ان عليا افضل من ابي بكر لقوله تعالى (والسابقون السابقون اولئك المقربون) ولقوله تعالى في مدح الانبياء (انهم كانوا يسارعون في الخيرات) -

الحجة السابعة - لاشك ان عليا كان من اولي القربى لمحمد عليه السلام وحب اولي القربى واجب لقوله تعالى (قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى) واما ابو بكر فانه ليس كذلك والذي يجب حبه على جميع المسلمين فهو افضل ممن لا يكون كذلك -

الحجة الثامنة - قوله تعالى (فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) والمفسرون قالوا المراد بصالح المؤمنين علي بن ابي طالب والمراد من المولى ههنا هو الناصر لان المفهوم المشترك من المولى بين الله وبين جبريل وبين صالح المؤمنين ليس الا هذا المعنى واذا ثبت هذا فنقول هذا يدل على فضيلة علي رضي الله عنه من وجهين -

الاول - ان لفظ هو في قوله تعالى (فان الله هو مولاه) يفيد الحصر فيكون المعنى

ان محمد اعليه السلام لانا صر له الا الله وجبريل وعلى رضى الله عنه، ومعلوم ان نصرة محمد عليه السلام من اعظم مراتب الطاعات -

والثاني - انه تعالى بدأ بذكر نفسه وثني بجبريل وثالث بذكر على رضى الله عنه وهذا منصب عال -

الحجة التاسعة - ان عليا رضى الله عنه كان هاشميا والهاشمي افضل من غير الهاشمي والمقدمة الاولى متواترة والثانية يدل عليها قوله عليه السلام ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشا واصطفى من قريش هاشما -

الحجة - العاشرة قوله عليه السلام (من كنت مولاه فعلى مولاه) ولفظ المولى فى حق محمد عليه السلام لاشك انه يفيد انه كان مخدوما لكل وصاحب الامر فيهم واذا كان الامر كذلك وحب ان يقال فى على انه ايضا مخدوم لكل الامة ونافذ الحكم فيهم وهذا يوجب كونه افضل الخلق والذى يدل على انه يفيد المعنى الذى ذكرناه ما نقل ان النبى على السلام لما ذكر هذا الكلام قال عمر لعلى بخ بخ يا على اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة الى يوم القيامة -

الحجة الحادية عشر - قوله عليه السلام (انت منى بمنزلة هارون من موسى) وهارون كان افضل من كل امة موسى فوجب ان يكون على افضل من كل امة محمد عليه السلام -

الحجة الثانية عشر - انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه وروى ان عليا قال فى مواضع كثيرة انا عبد الله واخو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقوله احد بعدى الا كذاب انا الصديق الاكبر وانا العاروق الاعظم انا الذى يفرق بين الحق والباطل -

وانما قلنا - ان المواخاة تدل على الافضية لان المواخاة مظنة المساواة فى المنصب وكون كل واحد منهما قائما مقام الآخر ولما كان محمد عليه السلام افضل من الكل كان القائم مقامه كذلك -

الحجة الثالثة عشر - ما روى ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال فى (١) حرقوص

(١) مص - فى ذى النديّة يفتله الخ -

من شر الخلق وهو ذواته يقاتله خير الخلق وفي رواية أخرى يقتله خير هذه الامة
وكان قاتله على بن ابي طالب رضى الله تعالى عنه -

الحجة الرابعة عشر - قال النعمان بن عبد الله عليه السلام لقاطمة ان الله تعالى اطلع على اهل الدنيا
فاختار منهم اباك فاتخذته نبيا ثم اطلع ثانيا فاختار منهم بعلك -

الحجة الخامسة عشر - قالت عائشة رضى الله عنها كنت عند النبي صلى الله عليه
 وآله وسلم اذ اقبل على فقال هذا سيد العرب قالت فقلت يا ابي انت وامى أأست
سيد العرب فقال انما انا سيد العالمين وهو سيد العرب -

الحجة السادسة عشر - روى (١) ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان ابنى
 ووزيرى وخير من اتركه بعدى الذى يقضى دينى وينجز وعدى على بن ابي
 طالب -

الحجة السابعة عشر - روى (٢) ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال
 (على خير البشر من ابنى فقد كفر) -

الحجة الثامنة عشر - ان عليا لم يكفر بالله تعالى وان ابا بكر كان في زمان الجاهلية
 كافرا واذا ثبت هذا فنقول ان عليا كان اكثر تقوى من ابي بكر لان من كان مؤمنا
 ابدا لا بد وان يكون اكثر تقوى ممن كان كافرا ثم صار مؤمنا والا تقى افضل
 لقوله تعالى (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) -

الحجة التاسعة عشر - روى احمد والبيهقى في فضائل الصحابة انه قال (من اراد ان
 ينظر الى آدم في فضله وإلى نوح في تقواه وإلى ابراهيم في حلمه وإلى موسى في
 هيئته وإلى عيسى في عبادته فلينظر الى على بن ابي طالب) -

ظاهر هذا الحديث يدل على ان عليا كان مساويا لهؤلاء الانبياء في هذه الصفات
 ولا شك ان هؤلاء الانبياء كانوا افضل من ابي بكر وسائر الصحابة والمساوى
 للافضل افضل فوجب ان يكون على افضل منهم -

الحجة العشرون - اعلم ان الفضائل اما نفسانية واما بدنية واما خارجية اما الفضائل

(١) - روى اس (٢) كذا - في - ر - ولا وجود لهذه الحجة في - مص -

المفسانية فهي محصورة في نوعين العلمية والعمالية -

واما العلمية فقد دللنا على ان علم علي كرم الله وجهه كان اكثر من علم سائر الصحابة
ومما يقوى ذلك ما روى ان عليا رضى الله عنه قال علمي رسول الله صلى الله عليه
 وآله وسلم الف باب من العلم فافتح لي من كل باب الف باب -

واما الفضائل المفسانية العملية فاقسام -

منها - العفة والزهد وقد كان في الصحابة جمع من الزهاد كابي ذر وسلمان والى
الدرداء وكلهم كانوا فيه تلامذة علي رضى الله عنه - ومنها - الشجاعة وقد كان
في الصحابة جماعة شجعان كابي دجانه و خالد بن الوليد وكانت شجاعته اكثر تفعا من
شجاعة الكل الا ترى ان النبي عليه السلام قال يوم الاحزاب (لضرمة علي خير من
عبادة الثقلين) وقال علي بن ابي طالب والله ما قلعت باب خير بقوة جسمانية لكن
بقوة روحانية (١) - ومنها - السخاوة وقد كان في الصحابة جمع من الاسخياء وقد
بلغ اخلاصه في سخاوته الى انه اعطى ثلثة اقراص فارل الله تعالى في حقه (ويطعمون
الطعام على حبه مسكينا و يتيم و اسيرا) ومنها حسن الخلق وقد كان مع غاية شجاعته
وبسالته حسن الخلق جدا وقد بلغ فيه الى حيث ينسبه اعداؤه الى الدعابة -

ومنها - البعد عن الدنيا وظاهر انه كان رضى الله عنه مع انفتاح ابواب الدنيا عليه
لم يظهر التمتع والتلذذ وكان مع غاية شجاعته اذا شرع في صلاة التهجد وشرع
في الدعوات والتضرعات الى الله تعالى بلغ مبلغا لا يوازيه احد ممن جاء بعده من
الزهاد ولما ضرب به ابن ملجم قال فزت ورب الكعبة -

واما الفضائل البدنية فمنها القوة والشدة وكان فيهما عظيم الدرجة حتى قيل
انه كان يقطع الهام قطع الاقلام - ومنها - النسب العالي ومعلوم ان اشرف
الانساب هو القرب من رسول الله وهو كان اقرب الناس في النسب الى رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم -

واما العباس فانه وان كان عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا ان
العباس كان اخا لعبد الله والد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الاب لامن

الام واما ابو طالب فانه كان احب عبد الله والد رسول الله من الاب والام -
وايضا فان عليا كان هاشميا من الاب والام لانه على بن ابي طالب بن عبد المطلب
ابن هاشم وايضا ام علي بن ابي طالب فاطمة بنت اسد بن هاشم ومنها المصاهرة
ولم يكن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما كانت له -

واما عثمان فهو وان شاركه في كونه صبورا للرسول الا ان اشرف اولاد الرسول
هو فاطمة ولذلك قال عليه السلام سيد نساء العالمين اربع وعدها منهن ولم يحصل
مثل هذا الشرف للبنتين اللتين هما زوجتا عثمان - ومنها انه لم يكن لاحد من
الصحابة اولاد يشاركون اولاده في الفضيلة كالحسن والحسين وهما سيدا شباب
اهل الجنة ولداه ثم انظر الى اولاد الحسن مثل الحسن المثنى والمثالث وعبد الله بن
المثنى والنفس الزكية والى اولاد الحسين مثل زين العابدين والباقر والصادق
والكاظم والرضا فان هؤلاء الاكار يقر بفضيلتهم وعلو درجاتهم كل مسلم -

وما يدل - على علو شأنهم ان افضل المشائخ واعلاهم درجة هو ابو زيد البسطامي
وكان (١) نشاء في دار جعفر الصادق واما معروف الكرخي فانه اسلم على يد علي
ابن موسى الرضا (٢) وكان بواب داره وبقي على هذه الحالة الى آخر عمره ومعلوم
ان امثال هذه الاولاد لم يتفق لاحد من الصحابة ولو اخذنا في الشرح والاطناب
لطال الكلام فهذا مجموع دلائل من قال بتفضيل امير المؤمنين علي بن ابي طالب
قال اصحابنا - اما التمسك في التفضيل بقوله تعالى وانفسنا وانفسكم -

فالجواب - عنه لا نسلم انه مخصوص بعلي بل يروى انه دخل فيه جميع اقربائه وخدمه
ثم ان التمسك به معارض بقوله للاشعرين هم منى وانا منهم -

واما الثاني - وهو التمسك بخبر الطير فالاعتراض عليه ان تقول قواه باحب خلقك
يحتمل ان يكون احب خلق الله في جميع الامور او يكون احب خلق الله في شيء
معين والدليل على كونه محتملا لهما انه يصح تقسيمه اليها فيقال اما ان يكون احب
خلقه اليه في كل الامور او يكون احب خلقه اليه في هذا الامر الواحد وما به

(١) د - سفاء (٢) مصر - على يد موسى الرضا -

الاستراك غير مابه الامتياز وغير متساو له فاذا هذا اللفظ لا يدل على كونه احب الى الله تعالى في جميع الامور فاذا هذا اللفظ لا يدل الاعلى انه احب اليه في بعض الامور وهذا يفيد كونه ازيد ثوابا من غيره في بعض الامور ولا يمتنع كون غيره ازيد ثوابا منه في امر آخر ثبت ان هذا لا يوجب التفضيل وهذا جواب قوى -
اما الحجة الثالثة - وهي ان عليا كان اعلم - قلنا لم لا يجوز ان يقال انه حصل له هذه العلوم الكثيرة بعد ابي بكر وذلك لانه عاش بعده زمنا طويلا فاعله حصلها في هذه المدة فلم قلتم انه في زمان حياة ابي بكر كان اعلم منه -

واما الحجة الرابعة - وهي قوله ان جهاد علي كان اكثر - قلنا الجهاد اقسام - منها جهاد مع النفس - ومنها جهاد مع العدو بالحجة والجواب عن الشبهة - ومنها جهاد مع العدو بالسيف والسمان - اما الجهاد مع النفس فلا سلم ان عليا كان اقوى فيه من ابي بكر - واما الجهاد مع العدو بالحجة والدعوة الى الله فكان امر ابي بكر فيه اتم ويعدل عليه وجهان -

الاول - انه لما اسلم ابو بكر اشتغل في تلك الايام بالدعوة الى الله تعالى فدعا الى الله عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وهؤلاء هم اكابر الصحابة وجاء بهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى اسلموا على يده وحصل بسبب ذلك الاسلام قوة عظيمة فحصلت بسبب اسلام ابي بكر هذه القوة العظيمة اما علي فحين اسلم لم يصير اسلامه سببا لاسلام غيره ومن المعلوم ان هذه الطاعة مما لا يؤاخذ بها شيء من الطاعات -

الثاني - ان ابا بكر لما اسلم كان ابداني مما زعة الكفار والمناطرة معهم وبقي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثلث عشر سنة في مكة ثم انتقل الى المدينة وبقي هناك سنة اخرى ثم نزلت آية القتال وابو بكر في تلك المدة الطويلة في مكة والمدينة كان في الذب عن دين الله ومتابعة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واما علي فانه في ذلك الوقت كان صغير السن وما كان يخالط القوم ثم ان بعد نزول آية لقتال استغل على رضي الله عنه بقتال الكفار ثبت ان ابتداء الجهاد كان لابي بكر

وآخره لعل رضى الله عنهما -

واما الحجة الخامسة - وهى قولهم ان ايمان على سابق على ايمان ابى بكر قلنا وقد ذكرنا ان الاخبار فيه متعارضة واخبارنا وان كانت من الأحاد فكذا اخباركم وايضا فقد بينا ان اسلام ابى بكر اثرى تقوية الاسلام اثرا عظيما وما كان اسلام غيره كذلك -

واما الحجة السادسة - وهى التمسك بقصة خيبر فجوابها ان ذلك الكلام يفيد ان مجموع الصفات المذكورة فى مدح الثانى غير حاصلة فى مدح الاول فلما قال لا عطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرادا غير فرار فهذا يدل على ان هذا المجموع ما كان حاصلا لابى بكر وعمر لان كونه كرادا غير فرار ما كان حاصلا فيها وكان ذلك المجموع غير حاصل فيها وعدم كونه كرادا غير فرار لا يوجب نقصانا فى الفضيلة ألا ترى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة عند الشيعة مع انا نقطع انه ليس للانبياء من القدرة الحسية ذرة من القدرة التى للملائكة - واما بقية الوجوه فهى اخبار ضعيفة وامثالها موجودة فى جانب ابى بكر على ما تشتمل عليه الكتب المصنفة فى هذا الجنس فهذا تمام الكلام فى هذا الباب بحول الله اعلم -

المسئلة الاربعون

وهى خاتمة الكتاب فى ضبط المقدمات

التي يمكن الرجوع اليها فى اثبات المطالب العقلية

العلم اما تصورا واما تصديق والتصورات اما ان يقال انها باسرها مكتسبة وهو باطل لانه يفضى الى الدور والتسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذى اقول به واما ان يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذى يدل على ما اخترته هو ان التصور الذى يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به اصلا كان الذهن غافلا عنه فيه تمتع طلبه وان كان مشعورا به كان تصوره حاضرا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال -

فان قيل - لم لا يجوز ان يكون مشعور به من وجه دون وجه والمطلوب هو تكيل ذلك الساقص وايضا فهذه الحجة بعينها قائمة في التصديقات فوجب ان لا يكون شئ منها مكتسبا وذلك باطل قطعاً -

والجواب عن الاول - ان الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه مشعور به غير الوجه الذي صدق عليه حكم العقل بانه غير مشعور به لامتناع اجتماع المقيضين وحيث يرجع التقسيم في ذينك الوجهين -

والجواب عن الثانى - لا شك ان التصور من حيث انه تصور غير التصديق من من حيث انه تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور السلب وتصور الايجاب لانه يجوز في العقل حصول هذه التصورات الاربعة بدون التصديق فالتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور واما التصور فهو شئ واحد فيستحيل ان يكون معاوما من وجه مجهولا من وجه فظهر الفرق -

اما القدماء فقد احتجوا على قولهم باننا نجد من انفسنا اننا نطلب تصور حقائق الاشياء كقولنا ما الملك وما الروح وذلك يدل على ان التصورات قد تكون مكتسبة - واعلم ان الجواب عنه مبنى على مقدمة وهى ان لا يمكننا ان نتصور شيئا الا ما ندركه باحد الحواس الخمسة او نجده من النفس كالالم واللذة والفرح والغضب او ما يدركه العقل والخيال من احدهذه الامور كشجر من ياقوت وبحر من زيبق - اذا عرفت هذا فنقول قول القائل ما الملك وما الروح معناه انك تشير بهذا اللفظ الى هذه الصورة الحاضرة في اذهن فكان هذا الاستفهام في تعيين المراد بهذا اللفظ واما التصديقات فلا شك انها قسبان بعضها بديهية وبعضها كسبية ولا شك ان المكتسب انما يكتسب من تركيب البديهيات ولا شك ان اجلى البديهيات هو ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان -

فان قيل - اما ان النفي والاثبات لا يجتمعان فهو ظاهر واما انهما لا يرتفعان فليس في غاية الظهور فلم لا يجوز ان يكون بينهما واسطة -

قلنا - العقل ما استحضر ماهية النفي والاثبات الا وجزم بانه لا واسطة بينهما فالمراد من الاثبات كل ماله تحقق وتعين وتميز في نفسه وبالنفي ما لا تحقق له ولا تعين له ولا تخصص له البتة في نفسه اذا عرفت هذا فنقول تلك الواسطة ان كان لها تعين وتخصص بوجه ما كان داخلا في الاثبات وان لم يكن لها تحقق وتخصص اصلا كان داخلا في طريق النفي ثبت انه لا واسطة بينهما - فاذا عرفت هذا فنقول انه يتفرع على قولنا النفي والاثبات لاجتماع مقدمات -

احداها قولنا - الكل اعظم من الجزء والالكان وجود الجزء الاخير معتبرا من حيث انه احدا جزاء الكل وغير معتبر من حيث انه يكفي في تحقق ذلك الكل حصول الجزء الاخير فيلزم ان يكون هذا الجزء معتبرا وغير معتبر وهو محال لانه يقضى الجمع بين النفي والاثبات -

المقدمة الثانية - ان الاشياء المساوية شئ واحد متساوية وذلك لان تلك الاشياء لما كانت حقائقها مساوية لحقيقة ذلك الشئ كانت حقيقتها واحدة ولو لم تكن متساوية لما كانت حقيقتها واحدة فيلزم ان تكون حقيقتها واحدة وان لا تكون حقيقتها واحدة فيجتمع النفي والاثبات وهاتان المقدمتان يخرج عليهما اكثر العلوم الباحثة عن لواحق الكم المتصل ولواحق الكم المفصل وكثيرا من الباحث الطبيعية المتعلقة بالزمان والجسم وذلك ايضا في الحقيقة بحث عن الكم المفصل -

المقدمة الثالثة - ان حكم الشئ حكم مثله وذلك لانه اذا دلت الدلالة على ان التعين الذي به الامتياز غير داخل في المباط فحينئذ لم يبق الا الماهية فلو صارت تلك الماهية محكوما عليها بحكم في موضع ويسلب منها ذلك الحكم في موضع آخر لزم اجتماع النفي والاثبات وهذه مقدمة يتفرع عليها كثير من الباحث الكلامية والفلسفية المقدمة الرابعة - ان صور الاسكال القياسية متفرعة على مقدمة النفي والاثبات اما الشكل الاول فلان الاكبر لما ثبت لكل ما ثبت له الاوسط والاوسط ثابت للاصغر لزم ثبوت الاكبر للاصغر اذ لو لم يثبت مع اما حكما بان الاكبر ثبت لكل ما ثبت له الاوسط لزم اجتماع النفي والاثبات - اما الشكل الثاني فلان المحمول

ثابت لاحد الطرفين ومسلوب عن الطرف الآخر فيلزم تباین نظرتين والا فقد اجتمع النفي والاثبات -

اما الشكل الثالث - فهو ان الاصغر والا كبرنا التقيا في الاوسط فلو حكنا بالتباين لزم حصول الالتقاء ولا حصوله فيجتمع النفي والاثبات واما الشرطي المتصل فهو ان وجود الملزوم يوجب وجود اللازم وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم والا فلا لزوم واما المفصلة الحقيقية فيلزم من وجود اى طرفيها عدم الآخر ومن عدم اى طرفيها وجود الآخر تحقيقا لما ذكرنا من امتناع اجتماع التقيضين وارتفاعهما واذا عرفت هذه المقدمات (١) طهر لك ان بها يتبين جميع العلوم -

المقدمة الخامسة - ان المفهوم من الالف مغاير للمفهوم من الباء فهما شيان وتقريره يرجع الى تقرير تلك المقدمة فانه لما صح تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر ولو كان (٢) واحد كان قد صدق عليه انه معلوم وغير معلوم فيجتمع النفي والاثبات وبهذه المقدمة تبين كثير من المباحث الكلامية والفلسفية -

المقدمة السادسة - قولنا رأينا الذات تحركت بعد ان كانت ساكنة فلا بد وان تكون الحركة والسكون زائدين على انذات وهذه ايضا ترجع الى ما ذكرناه لان الذات باقية في الحالتين وكل واحد من هاتين الحالتين غير باقية في الحالتين ولو كانت الذات هي نفس هاتين الحالتين لزم اجتماع النفي والاثبات فهذه هي المقدمة الجيدة القوية -

واعلم - ان ههنا مقدمتين يفرع المتكلمون والفلاسفة اكثر كلامهم (٣) عليهما المقدمة الاولى - مقدمة الكمال والقصان كقولهم هذه الصفة من صفات الكمال فيجب اثباتها لله تعالى وهذه الصفة من صفات القصان فيجب نفيها عن الله تعالى واكثر مذهب المتكلمين متفرعة على هذه المقدمة ثم تشعب من هذه المقدمة مقدمة اخرى وهي مقدمة الحسن والقبح مثل ان يقال هذا لفعل حسن فيجب فعله وهذا قبيح فيجب تركه وهذه المقدمة كما انها احد انواع المقدمة الاولى لان الكمال والقصان جنس تحته ثلاثة انواع الكمال والقصان في الذات وفي الصفات

(١) د - التركيبات (٢) د - فلو كانا (٣) د - مباحثهم -

وفي الافعال والقبح والحسن عبارة عن الكمال والنقصان في الافعال -
اذا عرفت هذا فنقول - ان اكثر ما حدث فرق المتكلمين متفرعة على هذه المقدمة
اما لكمال والنقصان في الذات فلنذكر فيه مثالين -

الاول - ما يتعلق بالتنزيه والتشبيه فصاحب التنزيه يقول لو كان جسما وجوهرا
او في مكان لكان مشابها لهذه المخلوقات وهي ناقصة ومشابهة لماقص نقصان فيلزم
تنزيه الله تعالى عنه والمجسم يقول لو لم يكن متحيزا ولا مشارا اليه بحسب الحسن
ولا في المكان لكان مشابها للعدم وهذا غاية النقصان تعالى الله عنه -

والثاني - ما يتعلق بالرؤية فنقول الشئ الذي لا يرى يكون معدوما وتعالى الله
عنه والمعتزلي يقول الشئ الذي يرى يكون في مقابلة الرأى تعالى الله عنه واما الكمال
والنقصان في الصفات فقالت المعتزلة او كان كلامه قديما ازليا ابديا لكان قداما
مع انه لا ماضٍ وهو نقصان وتعالى الله عنه وقال اهل السنة لو صار موصوفا بصفة
بعد ان لم يكن موصوفا بها لكان قد تغير من النقصان الى الكمال وتعالى الله عنه
واما الكمال والنقصان في الافعال فقالت المعتزلة لو كانت افعال العباد بخلق الله تعالى
وارادته لكان فاعلا للقبائح مريدا لها وتعالى الله عنه وقال اهل السنة لو حدث في
ملكه ما لا يكون في قدرته وارادته لكان هذا قد حافى كمال الهيته وتعالى الله عنه
واما جميع مسائل الاعراض والاوامر والتكاليف على قول المعتزلة فتفرع على
مقدمة الحسن والقبح -

واما المقدمة الثانية - فهي مقدمة الوجوب والامكان وهذه المقدمة في غاية
الشرف والعلو وهي غاية عقول العقلاء قالوا الموجود اما واجب او ممكن والممكن
لا بد له من موجب وذلك الموجب لا بد وان يكون واحبا في ذاته وفي صفاته ادلو
كان ممكنا لا يتقرر الى مؤثر آخر - اما المقدمة الاولى وهي انه واجب لذاته فهذا له
لازمن -

الاول - ان يكون منزها في حقيقته عن الكثرة ثم يلزم من فردانيته في ذاته
امران -

أحدهما - ان لا يكون متحيزا لان كل متحيز مقسم والمقسم لا يكون فردا واذا لم يكن متحيزا لم يكن في جهة -

وثانيهما - ان لا يكون واجب الوجود اكثر من واحد اذ لو كان اكثر من واحد لا شتر كما في الوجوب وتباينا في التعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيارم كون كل واحد منهما في نفسه مركبا وقد فرضناه فردا هذا خلف -

الثاني - كون واجب الوجود لذاته لا يكون حالا ولا محلا ولا لعاد الافتقار المقدمة الثانية - وجوبه في جميع صفاته السلبية والاثبوتية قالوا والدليل على ان الامر كذلك ان ذاته ان كفت في تحقق تلك الصفة وجب دوامها بدوام الذات وان لم تكف افتقرت ذاته في تلك الصفة الى امر آخر ولا بد بالآخرة من الانتهاء الى واجب لذاته فيعود ما ذكرنا من انه يلزم من دوام ذاته دوام تلك الصفة ثم ان الفيلسوف يقول ما لاجله كان مؤثرا في غيره اما ان يكون هو ذاته اولوازم ذاته فيلزم من دوام ذاته دوام مؤثرته ودوام اثره والمتكلم يقول لما وجب في الفعل ان يكون مسبوقا بعدم لزم ان يقال انه اوجد بعد ان لم يكن وجودا الفيلسوف يستدل بحال المؤثر على حال الاثر والمتكلم يستدل بحال الاثر على المؤثر والمعرفة الكبرى والطامة العظمى في هذا الموضع هي مقدمة الوجوب والا مكان في الذات والصفات وبالله التوفيق -

وهذا آخر الكلام في هذا الكتاب ولنختم هذا الكتاب بالدعاء المأثور عن اكابر اهل البيت عليهم السلام وهو (يا من اظهر الجميل وستر القبيح يا من لم يؤاخذ بالجريمة ولم يهتك الستر يا عظيم العفو يا حسن التجاوز يا باسط اليدين بالرحمة يا واسع المغفرة يا مفرج الكرب يا مقيل العثرات يا كريم الصفح يا عظيم المن يا مبتدئ النعم قبل استحقاقها يا رباه يا سيده يا غاية رغبته يا الله يا الله يا الله اسئلك ان تصلي على محمد وعلى آله محمد وان لا تشوه خلقى بالنار وان تعطيني خير الدنيا والآخرة وان تفعل بي ما انت امله ولا تفعل بي ما انا امله برحمتك يا ارحم الراحمين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليما -

في آخر عكس النسخة المصرية

وافق العراق منه في يوم الخميس الثالث عشر شهر رجب سنة

سبع وثلاثين وستمائة آخر تبليغها كاتبه

عبد القهار بن خلف بن محمود

في آخر النسخة الرامفورية

قد تمت النسخة المسماة بالاربعين بعون الصانع لمحدثات العالمين من السماوات
والارضين العالم بجميع المعلومين المرید لجميع المكونين المرسل لساثر الالبياء
والمرسلين وعهد افضل البين صلى الله عليه وعلى آله الطيبين وعترته المعصومين
الغرامجولين اجمعين۔

من مصفات الفضل المحققين قدوة المدققين اكل المتقدمين عمدة المتأخرين الامام
حجة الاسلام نحر الملة والدين ۔ بخط العبد الفقير الى مولاه الغنى به عمن سوله
عبد حسين بن السيد عارف بن السيد على الاكبر بن السيد احمد الحسينى الرضوى
اللهم اعط القدرة على جميع ما فيها ۔ يوم الاربعاء حادى عشر شهر رمضان سنة
الف وسبع وثمانين من هجرة افضل البين فى بلدة آله آباد فى مسجد اولاد
المرتضى السيد شاه محمد دلربا ۔ اللهم اغفر ذنوبه واستر عيوبه ۔

تمت المقابلة مع الاصل بقدر الامكان

تم الكتاب بعون الملك الوهاب

المسائل	المضامين
٣	المسئلة الاولى - في حدوث العالم
٥٣	المسئلة الثانية - في ان المعدوم ليس بشئ
٦٨	المسئلة الثالثة - في اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى
٨٢	البرهان الاول - في ابطال التسلسل
٨٤	البرهان الثاني - في اثبات واجب الوجود لذاته
٨٦	البرهان الثالث - في اثبات العلم بالصانع تعالى
٩٢	المسئلة الرابعة - في ان الله تعالى قديم ازل باق سرمدى
٩٦	المسئلة الخامسة - في ان حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق
١٠٠	المسئلة السادسة - في ان وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقته ام لا
١٠٤	المسئلة السابعة - في ان الله تعالى ليس بمتحيز
١٠٦	المسئلة الثامنة - في انه تعالى ليس في مكان ولا جهة
١١٦	المسئلة التاسعة - في انه تعالى يستحيل ان يحل ذاته في شئ
١١٨	المسئلة العاشرة - في انه تعالى يتمتع ان يكون محلا للحوادث
١٢٢	المسئلة الحادية عشر - في كونه تعالى قادرا
»	الفصل الاول - في حقيقة القادر
١٢٩	الفصل الثاني - في اقامة الدلائل على انه تعالى قادر
١٣٣	المسئلة الثانية عشر - في اثبات انه تعالى عالم
»	الفصل الاول - في بيان انه سبحانه وتعالى عالم
١٣٦	الفصل الثاني - في بيان انه سبحانه عالم بكل المعلومات
١٤٥	المسئلة الثالثة عشر - في اثبات انه تعالى مرید
»	الفصل الاول - في شرح حقيقة الارادة
١٤٦	الفصل الثاني - في بيان ان الله تعالى مرید

المضامين	الصفحة
الفصل الثالث - في شرح مذاهب الناس في كونه تعالى مریدا	١٥٣
المسئلة الرابعة عشر - في كونه تعالى حيا	١٥٤
المسئلة الخامسة عشر - في اثبات ان لله تعالى علما وقدره	١٥٥
المسئلة السادسة عشر - في كونه تعالى سميعا بصيرا	١٦٨
الفصل الاول - في شرح حقيقة الابصار والاسماع	»
الفصل الثاني - في بيان انه تعالى موصوف بالسمع والبصر	١٧٠
المسئلة السابعة عشر - في كونه تعالى متكلمًا	١٧٣
الفصل الاول - في حقيقة الكلام	١٧٤
الفصل الثاني - في اثبات كونه تعالى متكلمًا	١٧٦
المسئلة الثامنة عشر - في بقاء الله تعالى	١٨٤
الفصل الاول - في حقيقة البقاء	١٨٥
الفصل الثاني - في بقاء البارئ سبحانه وتعالى	١٨٩
المسئلة التاسعة عشر - في ان الله تعالى مرئي	»
الفصل الاول - في المقدمتين اللتين يجب تقديمهما	»
الفصل الثاني - في حكاية ما قيل في هذه المسئلة	١٩١
الفصل الثالث - في ذكر الدلائل الدالة على جواز رؤية الله تعالى	١٩٨
الفصل الرابع - في بيان ان النظر المقرون بحرف الى هل هو موضوع للرؤية ام لا	٢٠١
الفصل الخامس - في اقامة الدلالة على ان المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة	٢٠٨
الفصل السادس - في حكاية شبه المعتزلة في انكار الرؤية والجواب عنها	٢١٠

المسائل	المضامين
٢١٨	المسئلة العشرون - في بيان ان كنه حقيقة الله هل هو معلوم للبشر ام لا
»	الفصل الاول - في ان العلم بالكنه هل هو حاصل ام لا
٢٢٠	الفصل الثاني - في بيان ان كنه حقيقة الله هل يصح ان يكون معلوما للبشر
٢٢١	المسئلة الحادية والعشرون - في ان صانع العالم سبحانه وتعالى واحد
٢٢٧	المسئلة الثانية والعشرون - في خلق الافعال
٢٣٧	المسئلة الثالثة والعشرون - في انه لا يخرج شئ من العدم الى الوجود
	الابقدرة الله
٢٤٤	المسئلة الرابعة والعشرون - في انه تعالى يريد بجميع الكائنات
٢٤٦	المسئلة الخامسة والعشرون - في ان الحسن والقبح يثبتان بالشرع
٢٤٩	المسئلة السادسة والعشرون - في انه لا يجوز ان تكون اعمال الله واحكامه
	معلقة بعلقة
٢٥٣	المسئلة السابعة والعشرون - في اثبات الجوهر الفرد
٢٦٤	المسئلة الثامنة والعشرون - في حقيقة النفس
٢٧٠	المسئلة التاسعة والعشرون - في اثبات الحلاء
٢٧٥	المسئلة الثلاثون - في المعاد
»	الفصل الاول - في اعادة المعدم
٢٧٩	الفصل الثاني - في ان ما سوى الله تعالى يجوز القناء عليه
٢٨٢	الفصل الثالث - في ان الخرق والالتيام جائز ان على ابرام الملك
٢٨٤	الفصل الرابع - في ان الله تعالى هل يعدم اجسام العالم ام لا
٢٨٦	الفصل الخامس - في تفصيل مذاهب الناس في المعاد
٢٩٥	الفصل السادس - في المعاد الروحاني
٣٠٠	الفصل السابع - في تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني

المضامين	الصفحة
المسئلة الحادية والثلاثون - في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم	٣٠٢
المسئلة الثانية والثلاثون - في عصمة الانبياء عليهم السلام	٣٢٩
المسئلة الثالثة والثلاثون - في ان الملائكة افضل ام الانبياء	٣٦٨
المسئلة الرابعة والثلاثون - في كرامات الاولياء	٣٨٤٠
المسئلة الخامسة والثلاثون - في احكام الثواب والعقاب	٣٨٨
الفصل الاول - في حكم الثواب والعقاب	ح
الفصل الثاني - في ان المكلف العاصي كافر ام لا	٣٨٩
الفصل الثالث - في حكاية ادلة المعتزلة على القطع بالتوعيد	٣٩٣
المسئلة السادسة والثلاثون - في ان وعيد الفساق منقطع	٤١٣
المسئلة السابعة والثلاثون - في شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم	٤١٩
المسئلة الثامنة والثلاثون - في ان التمسك بالادلة العظيمة هل يفيد اليقين ام لا	٤٢٣
المسئلة التاسعة والثلاثون - في الامامة	٤٢٦
الفصل الاول - في وجوب الامامة	»
الفصل الثاني - في انه لا يجب ان يكون الامام معصوما	٤٣٣
الفصل الثالث - في ما يصير به الامام اماما	٤٣٧
الفصل الرابع - في اقامة الدلالة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابوبكر رضى الله عنه	٤٣٩
الفصل الخامس - في ان افضل الناس بعد رسول الله من هو	٤٦٤
المسئلة الاربعون - في ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع اليها في اثبات المطالب العقلية	٤٧٨

تم الفهرس بعونه تعالى وحسن توفيقه

ترجمة المصنف

هو الامام الكبير العلامة النحرير الاصولي المتكلم الماظر المفسر نجر الدين
الرازي ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين القرشي التيمي البكري اصله من
طبرستان ولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعين وقيل
ثلاث واربعين وخميس مائة بالري وابوه كان خطيبا هناك -
كان شافعي المذهب فاق اهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية وخصوصا في الاصاين
والمعقولات وعلم الاوائل -
مدحه الامام سراج الدين يوسف بن ابي بكر بن محمد السكاكي الخوارزمي
بقوله -

اعلمني علما يقينا ان رب العالمين لو قضى في عالمهم خدمة للاعلمينا

أخدم الرازي نحر اخدمة العبد بن سينا

كان مبدؤ اشتغاله في العلوم على والده الى ان مات ثم قصد الكمال السمعاني
واستغل عليه مدة ثم عاد الى الري واشتغل على المجد الجلي صاحب محمد بن يحيى
الفقيه احد تلامذة الامام حجة الاسلام ابي حامد الغزالي -

ولما طلب المجد الى مراعاة ليدرس بها صحبه وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام
والحكمة - وله التصانيف المفيدة في الفنون العديدة -

وانتشرت تصانيفه في البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة بين العباد وهو اول من
اخترع هذا الترتيب في كتبه بما لم يسبق اليه احد - وله في الوعظ اليد البيضاء
وكان يعظ باللسانين العربي والعجمي وكان يلحقه الواحد حال الوعظ ويكثر
البكاء وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة ارباب المذاهب والمفالات ويسألونه وهو
يحيي كل سائل باحسن الاجوبة على اختلاف اصنافهم ومذاهبهم -

وكان يحنى الى مجلسه الاكار والامراء والملوك - وكان صاحب وقار وحشمة وممالك وثروة ونزوة حسنة وهيئة جميلة اذ اركب مئتي مئة نحو ثلاث مائة مشتمل على اختلاف مطالهم في التفسير والفقه والكلام والاصول والطب وغير ذلك -

ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم الى مذهب اهل السنة وكان يلقب بهرارة شيخ الاسلام -

ولازم الاسفار وعامل شهاب الدين الغورى صاحب عنزة في جملة من المال ثم مضى اليه لاستيفائه منه فبالغ في اكرامه والاعمام عليه وحصل له من جهته مال طائل وعاد الى حراسان واتصل بالسلطان محمد المعروف بنجرارزم شاه فحظي عنده وبالاسي المراتب -

ولما قدم الى هرارة مال من الدولة اكراما عظيما فاشتد ذلك على الكرامية فاجتمع يومئذ مع القاضي محمد الدين بن القدوة فتناظروا ثم استطال بغير الدين على ان القدوة والى منه واهابه فيعظم ذلك الكرامية وثاروا من كل ناحية فقيامت يديهم فتنة قاهر السلطان ابلجند بتسكينها -

وذلك في سنة خمس وتسعين وخمس مائة ولم يزل يمه وبين الكرامية السيف الاحمر فيها منهم ويتالون منه سبا وتكفيرا حتى قيل انهم سموه فمات من ذلك في السنة المذكورة -

ومناقبه اكثر من ان تحصر وتعد وفضائله لا تحصى ولا تعد -

وكان له مع ما جمع من العلوم شئ من الكلام المنظوم ومن ذلك قوله -

نهاية اقسام العقول عقال - واكثر سعي العالمين ضلال

فارواحنا في وحشة من جسودنا - وحاصل دنيانا اذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا - سوى ان جمعنا فيه قبلي وقل

وكم

وكم من جبال قد علت شرفاتها - رجال فزالوا والجبال جبال .
 وكم قد رأينا من رجال ودولة - فساد واجمعيا من عجين وزالوا
 وقال أبو عبد الله الحسين الواسطي سمعت فخر الدين بهراة ينشد علي المبرقع ب
 كلام عاتب فيه اهل البلد -

المرء ما دام حيا استهان به ويعظم الرزء فيه حين يفتقد
 وذكر فخر الدين في كتابه الموسوم (بتحصيل الحق) انه اشتغل في علم الاصول
 على والده ضياء الدين عمرو والده على ابي القاسم سليمان بن ناصر الانصاري وهو
 على امام الحرميين ابي المعالي وهو على الاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني وهو على
 الشيخ ابي الحسين الباهلي وهو على شيخ السنة ابي الحسن علي بن ابي اسمعيل
 الاشعري الناصر لمذهب اهل السنة والجماعة -

واما اشتغاله في فروع المذهب فانه اشتغل على والده المذكور والده على ابي
 محمد الحسين بن مسعود الهراء البغوي وهو على القاضي حسين المروزي وهو على
 القفال المروزي وهو على ابي زيد المروزي وهو على ابي اسحاق المروزي وهو على
 ابي العباس بن شريح وهو على ابي القاسم الامساطي وهو على ابي ابراهيم المروزي
 وهو على الامام الشافعي المطلق -

ومات بهراة يوم الاثنين يوم عيد الفطر في سنة ست وست مائة -
 فخصها هذه الترجمة عن كتب مرآة الحمان لليامي والطبقات النكري اياج الدين
 عبد الوهاب السبكي ووفيات الاعيان للقاضي ابن حلكان -



خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اوثق العرى التمسك بالاصول الدينية والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير البرية وعلى آله الغر الميامين واصحابه البادئين نفوسهم في نصرة الدين - وبعد فقد تم بحمد الله طبع كتاب الاربعين في اصول الدين للامام العلامة ابي عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى في علم الكلام وقد اسهب فيه عاية الاسهاب واتى في مباحته بالعجب العجائب واكثر فيه من الايرادات واحاب عنها باحسن الجوابات وحكى فيه كثيرا من الحل والمداهب وانتقد المريف منها وحذف الصائب ولا عسروا فان لمؤلفه القدح المعلى في العاوم القلبية والعالية كيف لا وهو العلم الشهير بكثرة المؤلفات المروعية والاصولية وقد جمع مجلس دائرة المعارف العثمانية لطبعه اصلين هدى را هموري -

وقد اشرنا اليه بها مش الكتاب بر من (ر) ومصرى - وقد اشرنا اليه كذلك بر من - مصر -

وكلا الاصلين صالح لان يطبع منه الكتاب الا ان الاصل المصري الغالب عليه صحة الالفاظ مع بعض سقط في الجمل والاصل الهندي بالعكس -

وقد اعني بتصحيحه والمطريه من ردهاء الدائرة - الحبير والحاب الحاج مولانا السيد عبد الله بن احمد العاوي ومولانا اللبيب محمد عادل القدوسي - والكراسه الاحيرة رسل الى مولانا العلامة الهام السيد ماطر احسن الكيلاني استاذ المعه بالحاممة العثمانية وعضو محاس دائرة المعارف فكان يراه رؤية متأمل محقق ويتصفح تصحيح مسود مدقق بجاء بحمد الله على وفي القصد والمراد -

وقد علقنا بها منه بعض تعليقات استعجبنا بها والحمد لله كما هو هله -

السيد زين العابدين الموسوي

صدر السعبد الادبية

اصلاح خطا

ارجو حضرات القراء تصحيح الاغلاط الآتية في مواقعها

قبل مطالعة الكتاب

١ بيان اغلاط الطبع الواقعة في كتاب الاربعين للفخر الرازي

الخطأ	السطر	الصواب
٩	٢٣	فيلزم
٨	٢٢	بالاتفاق
١٩	٢	واما
٣٠	٢٣	المؤثر
٢٣	٢٢	لوجوب
٣٤	١٠	لما هية
٤٦	٢٠	لا ينقطع
٤٨	٢٢	المؤثر المؤثر
٥١	٤	النقص
٥٢	٩	لما هيته
٦١	١٦	فولا
٧٠	٢٣	ويكون
٧٣	٢	تسبوا
»	٥ - ٢	وجب
»	٢٣	اسواد
٨٣	١٣	فلما خذ
٨٦	٧	مخصص
٨٩	٣	الوجود
٩٢	٩	لا يحتاج

٤ بيان إغلاط الطبع الواقعة في كتاب الأربسين للفخر الرازي

العواب	الخطأ	السطر	الرقم
وهي	وهي	١٩٠	٩٦
إلا الله	ألان	٨	١٠٠٠
هذه	هذا	١٩١	٥٠
موجود	موجودات	٢٠	١٠١١
الاحياز	احياز	٢٣	١١٣٠
عليه	عليهم	٨	١١٦١
أولى	وبالله التوفيق أولى	٧	١١٨٠
وبالله التوفيق	٨	
بافعل	بالفصل	٢١١	١٢٣٢
واذا	اواذا	٢	١٢٧
استلزام	استلزام	١١	١٣٢٠
يعلل	يعلل	١٠٣	١٦٢٠
المتزنة	معبرة	٩	١٨٥
التجسيم	التجسيم	٢	١٩١
مخصوصة	مخصوصية	١٠	١٩٢
الى	الذى	١٢	١٩٥
لأن	أن	١١	١٩٦
أن	ن	١٥	١٩٩
في الباب	في باب	١١	٢٢١

٣ بيان اغلاط الطبع الواقعة في كتاب الاربعين للفخر الرازي

الخطأ	الضواب	السطر	الخطأ
٢٠٦	٢٤	الاعمى	الاعمى
٢٣٠	١٨	الاختار	الاختار
٢٣٣	٥	منها	منها
٢٣٦	٢١	على هذا	وعلى هذا
٢٤٦	٥	تأثير	تأثير
٢٤٥	٤	المسه	السفه
٢٤٦	٥	مقضى	ممتضى
٢٥٦	١	واحدات	وحدات
٢٦٨	٢٠	العرض	المرض
»	٢١	نصفه	نصفيه
٢٦٩	١٥	المعلوم	العلوم
٢٩٧	٢٤	في امر	من امر
٣٠٨	٣	العالم	العالم منه ونحن
»	٥	منه ونحن فكذا	فكذا
٣١٤	٦	في	وفي
٣١٦	١٩	ان	من ان
٣١٧	١٥	المجزات	المعجزات
٣١٩	١٨	اقم	اقم
٣٢٥	١٩	احدى	احد

بيان اغلاط الطبع الواقعة في كتاب الاربعين للفخر الرازي

الخطأ	السطر	الصواب
العدد	١٠	العبد
بمعه	١٢	يمنعه
ابتداء و خلقه	٢٥	ابتداء خلقه
القصته	١٤	القصة
المنهى	٢٣	المنهى
ابياء	١٣	انبياء
البنوة	١٤	البنوة
ايضا	١٢	ايضا
انبا	١٥	ابنا
ان ابك	٢٣	والمعنى ان ابك
عليه	١٦	عليه
ايضا	٢٢	ايضا
الشمس	٥	الشمس
الشهة	١٦	الشبهة
انبا	٢٤	ابنا
رسول	١٨	رسولا
هذه	١٨	هذا
انذرتكم	١٥	فانذرتكم
ويضا	١٤	وايضا

بيان اغلاط الطبع الواقعة في كتاب الاربعين للشعر الرازي

الخطا	الطوب	السطر	الخطا
٤٠٤	١٢	الله	الله
٤١٠	١٦	دن	دون
٤٢٥	٢٢	الثانية	الثامنة
٤٣٣	٢٠	اقوال	اقول
٤٤١	١٨	الى	الا
٤٤٣	٩	يكون	ان يكون
٤٤٤	١	نكون	تكون البيعة
٤٤٥	٢٤	يا امر	يا مروا
٤٤٧	٤	الامامة	الامة
٤٧٣	١٢	على	عاليه
٤٧٦	١٨	مخصوص	مخصوص
٤	١٩	للا شعريين	اللا شعريين
٤٨٥	٩	٢٠٠	١٠٠
٤٨٧	١٥	الملتون	الملتون

تم بيان الاغلاط الواقعة في كتاب الاربعين

بعمده تعالى وحسن توفيقه

اعلان

جس کتاب پر مجلس دائرۃ المعارف العثمانیہ کی مہر یا عہدہ دار متعلقہ کے
دستخط نہ ہوں خریدار اسکو مال مسروقہ سمجھیں اور ایسی کتاب کو
بمقتضیٰ احتیاط ہرگز خرید نہ فرمائیں

العلن

مہتمم مجلس دائرۃ المعارف

5/10/51

